IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

IZPP 7. Ausgabe 2/2012 „Erinnern und Vergessen“
Erscheinungsdatum 15. Dezember 2012

Inhaltsverzeichnis

IZPP[Φ] INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

„Wie ist es, wenn es war“ – Erinnern und Vergessen: Eine Einleitung.

Der Antagonismus von Erinnern und Vergessen ist wohl wie kein anderer prägend gewesen für die abendländische Ideengeschichte. Ja, selbst der Begriff Ideengeschichte wäre ohne die schriftliche Systematisierung von Erinnern und Vergessen nicht denkbar. Mittels seiner werden grundsätzliche kulturelle Räume eröffnet. Räume, die wir bis heute noch bewohnen, obwohl wir dies vergessen haben mögen.

Die Zweiteilung des Raumes in diesseitige und jenseitige Welträume beginnt mit der Zweiteilung des Menschen: Das platonische Argument der *Erinnerung* beruht in dieser Perspektive auf dem Glauben an die Unterscheidung, dass der Körper eines Menschen nicht den ganzen Menschen ausmacht. Die Denkmöglichkeit der Seele verdanken wir in philosophischer Interpretation Platon, die Rechtfertigung des Mentalen der euklidischen Geometrie und vor allem Descartes.

Platons seelsorgerisches Argument der *Erinnerung* beruht auf der Überzeugung, dass jeder Mensch über Wissen verfügt, welches er nur vor seiner Geburt erworben haben kann. Daraus ergibt sich zwar nicht die Unsterblichkeit der Seele, aber zumindest die Hoffnung und Denkmöglichkeit, dass die Seele eine gewisse Zeit vor der Geburt des Menschen existiert haben muss. Die platonisch-christliche Tradition übernahm diese Differenz als notwendig und machte sie zum Ausgang- und Endpunkt ihrer Heilswege. Heilswege sind Wege, welche Räume zu überwinden haben. Überwunden wird das Diesseits, errungen die bessere, die höhere Welt. Die persönliche Glückseligkeit war zu erlangen, vorausgesetzt, man akzeptierte die allgemeinen Prämissen, Unterscheidungen, Definitionen, Argumente und Methoden.

Descartes geht es nicht mehr bloß um Erinnern und Vergessen – wobei die Erinnerung mich ohnehin immer täuschen kann – sondern darum, allem möglichen Erinnern und Vergessen allererst einen Ort einzuräumen. Dieser Ort gewährt erst ein klares und distinktes Erfassen der Gegenwart, in der ich mir selber gewisser bin als es mir alles andere je sein könnte. Descartes hatte Probleme damit, aus jener selbst erfundenen „res cogitans“ hinaus in die Welt zu gelangen.

Im Überwinden der Moderne erfährt der zeitfordernde Antagonismus Erinnern und Vergessen seine Rehabilitation. Die Allgegenwart wird zugleich mit ihrem Raum gebrochen. William James warnt zugleich vor dem „trügerischen Jetztpunkt“, wie er von der Vorstellung eines „Selbst“ abrät. Wir leben vorwärts und verstehen rückwärts. Das heißt: wir vergessen und erinnern in neuen Räumen: in Zukunft und Vergangenheit. Dies allerdings nur, wenn die metaphysischen Streitigkeiten hinter sich gelassen werden und wenn die Axiome, von denen auch die Psychologie ausgeht, auf ihren gegenwärtigen Nutzwert für die menschliche Praxis geprüft werden. Auf diesen neuen Wegen erweist sich das Festhalten an alten Prinzipien als ein Festhalten an einem Raum, welcher der Philosophie von der verschwindenden ‚Seele‘ hinterlassen wurde und der mit der Wandlung des „Selbst“ zur Funktion eines psychophysischen Organismus praktisch unbewohnbar geworden ist.

Die Frage ist, wie unser alltägliches und wissenschaftliches Verhältnis zu Erinnern und Vergessen heute gestrickt ist. Die Entwicklungen in der alltäglichen Medizin weisen auf eine neue Zukunft: Der größte Teil

der ärztlichen Sprechstunden wird von Senioren in Anspruch genommen. In der Konfrontation mit dem alten Menschen wird uns klar, dass hier sowohl das Erinnern als selbstabsichernde Konstante wie auch das Vergessen als altersassoziiertes Symptom zu Leitplanken für Menschen werden, an denen entlang sie die Hoffnungen und Ängste ihres gegenwärtigen Alltags ausrichten.

Demgegenüber feiern die Neurowissenschaftler eine Diskussion über die Plastizität des Gehirns, die immer auch eine Aussage über die Fähigkeiten des Lernens und Vergessens ist. Paradigmatisch werden Probleme der Moderne als Symptome einer „Digitalen Demenz“ (Manfred Spitzer) der jungen Generation der „Digital Natives“ zugeschrieben. Ungeachtet der Gültigkeit neurowissenschaftlicher Implikationen wäre die eigene, subjektive Auseinandersetzung mit „Erinnern und Vergessen“ ohne eine Würdigung des eigenen Umgangs mit der Informations-, Dokumentations- und Speicherflut unserer Zeit sicherlich unvollständig.

Welchen einräumenden und strukturierenden Wert kann Erinnern und Vergessen aufweisen? Welche Räume können wir heute durch diesen Antagonismus eröffnen, insofern wir die alten verlassen? Welche Möglichkeiten der Schaffung einer besseren Welt bietet uns dieses Verhältnis, wenn, wie Richard Rorty rät, diese ganzen philosophischen Diskussionen um das ‚Selbst‘, sei es idealistisch oder materialistisch verstanden, hinter sich gelassen werden? Wie bereit machen diese Möglichkeiten für den zwischenmenschlichen Umgang? Wie können wir aus Ihnen heraus mit pathologischen Formen umgehen? Wer kann nicht vergessen? Und wer ist mein dementer Freund? Verliert er mich, oder verliere ich ihn? Was wird verloren, wenn unsere Beziehung verloren geht?

Die Beiträge der vorliegenden Ausgabe diskutieren derartig aktuelle Fragen. Sie stellen damit eine Bandbreite von Ansätzen zur Diskussion, die im Querschnitt deutlich machen, dass in der Situation von Erinnern und Vergessen beides verflochten ist und zur Debatte steht: individuelle Lebensgeschichte und Kulturgeschichte. Gemäß dieser Verflechtung zeichnen sich die Methoden unserer Autoren ab:

Der Zusammenhang von Erinnern und Vergessen erweitert sich mit **Ingolf Schmid-Tannwald** zugleich methodisch wie inhaltlich um eine phänomenologische Blickrichtung. In seinem Beitrag „*Zur Subjektvergessenheit in der modernen Medizin am Beispiel des individuellen Lebensanfangs*“ wird die phänomenologische Beschreibung selbst zu einer Methode des Erinnerns, die in Bezug auf den menschlichen Lebensbeginn entgegen einer *rein naturwissenschaftlich verstandenen Medizin* die Entstehung des *lebensweltlichen Subjektcharakters* des Menschen erinnert. In dieser Perspektive zeigt sich eine rein naturwissenschaftliche Beschreibung des Lebensanfanges nicht nur als theoretischer, sondern auch als praktischer Reduktionismus, der weitreichende Folgen für das ärztliche Handeln hat. Konsequent plädiert Schmid-Tannwald einerseits theoretisch für ein umfassenderes wissenschaftliches Bild vom Menschen sowie andererseits für eine in der ärztlichen Praxis zu erbringende Integration von naturwissenschaftlicher und lebensweltlich-phänomenologischer Perspektive, die dem vollen Phänomen des menschlichen Lebensbeginnes gerecht werden kann.

Als Erfüllung jener grundsätzlichen Forderung zur Erweiterung einer naturwissenschaftlichen Perspektive in der Medizin um eine phänomenologische kann auch der Beitrag „*Das Phantom im Spiegel: Ein phänomenologischer Versuch über somatosensorische Plastizität und Leibgedächtnis*“ von **Thiemo Breyer** verstanden werden. Zugespitzt auf das Phänomen von Phantomsymptomen in abgetrennten Gliedmaßen kann der Autor nicht lediglich die praktische, weil Aufklärung leistende Notwendigkeit dieser Erweiterung medizinischer Perspektivität verdeutlichen. Indem er vorschlägt, das Phantom als paradoxale Erlebniseinheit aus einem körperbildli-

chen Vergessen und einem körperschematischen Erinnern zu verstehen, zeigt er – über grundsätzliche Forderungen hinausgehend – konkret, wie es möglich ist, das subjektive Erleben der Patienten mit Phantomgliedern mit den neurowissenschaftlichen Interpretationen über die zugrundeliegenden neuronalen Mechanismen sowie mit den phänomenologischen Konzepten von *Körperbild*, *Körperschema* und *Leibgedächtnis* zusammen zu denken.

So fruchtbar und notwendig sich die phänomenologische Perspektive auf Erinnern und Vergessen hinsichtlich der Individualität und des Leibes auch erweist, so erweiterungsbedürftig zeigt sie sich in Bezug auf ein Phänomen wie Erziehung bzw. die Disziplin der Pädagogik selbst. Denn, so kann **Detlef Gaus** zeigen, im Kontext von Pädagogik und Erziehung erläutert sich das Verhältnis von Erinnern und Vergessen als unentrinnbare Aufgabe seiner Neugestaltung im Rahmen kultureller Überlieferung, die im Verhältnis der Generationen nicht nur das Individuum, sondern ebenso Alterskohorten sowie Gesellschaften als Ganze umfasst. Um diese kulturgeschichtlichen Zusammenhänge jedoch zu eröffnen, bedarf es einer hermeneutisch integrierten Methodenfülle von grundsätzlichen kultursoziologischen, ethnologischen und vor allem schriftgeschichtlichen Überlegungen, derer sich der Autor im Rahmen seines umfangreichen und inspirierenden Essays „*Die Regulierung von Erinnern und Vergessen als Konstitutionszusammenhang systematischer Pädagogik. Zugleich ein Versuch der Erinnerung an vergessene Möglichkeiten einer Kulturtheorie der Erziehung*“ bedient.

In seinem Verhältnis zu Erinnern und Vergessen ebenfalls kulturgeschichtlich-soziologisch orientiert, allerdings mit der deutlichen Gewichtung einer kritischen Herangehensweise, ist der Beitrag von **Sebastian Balling**. In „*Erinnerungskultur in der deutschen Totalität – Nichtidentität und die Aufarbeitung der Shoah*“ zeigt der Autor die Zusammenhänge zwischen entfremdeten Subjekten und deren durch die verwaltete Welt entstandenen mentalen Dispositionen – identifizierendes Denken und verdinglichtes Bewusstsein – auf. Anhand dieser Betrachtungen zur Identität und zur Möglichkeit der Nichtidentität wird Adornos Wahrheitsbegriff in seiner historischen Dimension herausgearbeitet und auf einige Formen identitären Erinnerns am Beispiel der Shoa angewandt. Der Beitrag folgt dabei der Unternehmung, die psychologische Ebene einer zur Ideologie verhärteten Erinnerungskultur und ihre strukturelle Ebene zusammenzuführen, um– durch das Denken der Möglichkeit – Anhaltspunkte für eine noch zu entwerfende, der historischen Realität gerecht werdende Erinnerung zu liefern.

Wir freuen uns, dass es auch für diese Ausgabe gelungen ist, Beiträge zur künstlerischen Auseinandersetzung mit dem Themenschwerpunkt zu veröffentlichen. Da Erinnern und Vergessen von Ihren ideengeschichtlichen Ursprüngen und somit oft auch oft vom wirkungsgeschichtlich bestimmten individuellen Erleben her Kulturtechniken des Sehens sind, bieten Filme und Bilder ganz allgemein, sofern Sie Ihre erinnernde Kraft künstlerisch reflektieren, besondere Möglichkeiten ein neues Verhältnisses zu den sprachlichen Möglichketen von Erinnern und Vergessen. In Darstellung, Beschreibung und Interpretation von Bildern und Filmen sind wir damit in besonderer Weise gefordert. Sie nähern unsere wissenschaftlichen Beiträge dem, was unser Sprechen über Erinnerung und Vergessen erinnernd und vergessend bestimmt.

Die psychoanalytische Filmbetrachtung von **Sabine Wollnik** „*Trauern und Erinnern*, *Remembering forward*: “*The Tree of Life*” *von Terence Malick*“ lässt uns das Schwerpunktthema aus den Perspektiven der Kunst und des Films heraus neu verstehen. Hier sind es das Erinnern und Durcharbeiten der Vergangenheit, welche Lösungen im Trauerprozess ermöglichen und damit den Blick in die Zukunft (wieder-) ermöglichen.

Cathrin Nielsen zeigt in ihrem Beitrag „*Fremde Heimat Zeit*“ *– Bilder von Eva Schwab*“ Auszüge aus dem Werk der Malerin **Eva Schwab.** Das Werk der in Frankfurt geborenen und heute in Berlin lebenden Meisterschülerin von Markus Lüppertz scheint sich vorsichtig wieder und wieder dem Erinnern zu nähern, es hinterfragt und seziert, um die Szenen neu zu ergründen: „Wie ist es, wenn es war“ überschreibt Schwab passend einen ihrer Bilderzyklen, den sie 2007 in Frankfurt ausstellte. Nielsen setzt sich mit dem Werk der Künstlerin auseinander, wobei sie auch der konkreteren Herkunft der Werke nachgeht und ihren Entstehungsprozess würdigt. Dabei zeigt sie, wie sich die Bilder in den Zeitebenen Vergangenheit und Gegenwart bewegen und darin vorsichtig auch in eine (vage) Zukunft zu weisen scheinen.

Bei den Beiträgen zu anderen Themen hat sich selbst ein kleines „Schwerpunktthema“ abgezeichnet. Es spannt sich über die Thematik des Buddhismus, der buddhistischen Psychologie bis hin zu dem, was wir in den westlichen Ländern gemeinhin als „Psychotherapie“ bezeichnen. **Ralf Kestler** geht in seinem Beitrag „*Basics of Psychology in Pali Buddhism*“ den Grundlagen einer „psychologischen“ Lehre im Pali-Buddhismus nach und zeigt anhand buddhistischer Originalschriften, dass diese Lehre nicht von der Philosophie des frühen Buddhismus getrennt werden kann. **Chris Mortensen** zeigt in „*Buddhism and Psychotherapy*“ anhand der Schriften Santideva’s erstaunliche Ähnlichkeiten zwischen Buddhismus und modernen Formen von Psychotherapie auf. Dabei warnt er allerdings, beide Disziplinen aufeinander zu reduzieren, da eine Indifferenz bezüglich der Unterschiede ebenfalls Chancen einebnen würde: denn die Frage nach den Konsequenzen der unterschiedlichen Vorstellungen eines „Selbst“, die den beiden Disziplinen zugrunde liegen, eröffnet Möglichkeiten, dass beide voneinander lernen können.

„Wir weinen nicht, weil wir traurig sind, sondern wir sind traurig, weil wir weinen“, so die berühmte These von William James, mit der sich **Carmen Seidler** und **Maria Vain** in ihrem Beitrag *Zur Herkunft der Gefühle* auseinandersetzen. Deutlich wird dabei, dass die Vorstellung, James vertrete eine rein physiologisch basierte Emotionstheorie, in deren Rahmen Gefühlen keinerlei kognitive Bedeutung zukommt, im Hinblick auf James’ Gesamtwerk relativiert werden muss.

Wir freuen uns Ihnen auch mit dieser aktuellen Ausgabe der IZPP interessante und spannende Beiträge vorlegen zu können.

Wir wünschen Ihnen eine erholsame Weihnachtszeit
Wolfgang Eirund und Joachim Heil

IZPP INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Zur Subjektvergessenheit in der modernen Medizin am Beispiel des individuellen Lebensanfangs[1]

Ingolf Schmid-Tannwald

Zusammenfassung
In der modernen Medizin beschränkt sich die wissenschaftliche Beschreibung des Lebensanfangs des einzelnen Menschen auf das *natur*wissenschaftliche Fortpflanzungsmodell. Dieses ist absichtsvoll auf die biologischen Aspekte beschränkt und beschreibt, wie immer neue, biologisch einzigartige Organismen entstehen. Das Modell kann daher nur die Entstehung der *biologischen* Einzigartigkeit jedes Menschen darlegen, nicht jedoch den *lebensweltlichen* Subjektcharakter jedes Menschen innerhalb seiner Alltagswelt, die durch zwischenmenschliches Handeln aufgebaut und erhalten wird. Zur regelhaften Darstellung der Entstehung des *lebensweltlichen* Subjektcharakters jedes Menschen ist daher das Fortpflanzungsmodell um das phänomenologisch-soziologische Modell der menschlichen Lebens- und Alltagswelt zu ergänzen. Durch die Integration beider wissenschaftlicher Modelle lässt sich das bisherige, lediglich *natur*wissenschaftliche Bild vom Lebensanfang des Menschen durch ein umfassenderes wissenschaftliches Bild vom Menschen ersetzen. Dieses sollte dann in der Heilkunde ärztliches Handeln am Lebensbeginn leiten.

Aber Leben und Denken ist eben zweierlei
und die Wissenschaft bleibt eine Angelegenheit des Denkens auch dort,
wo ihr Thema das Leben, *etwa das Leben in der Sozialwelt ist*.
Alfred Schütz 1981

1 Einleitung

Das natürliche Fortpflanzungsgeschehen beim Menschen ist in einzigartige Zweierbeziehungen und in unsere Alltagswelt eingebettet. Aus unserer Lebenserfahrung und daher noch vor jeglicher Wissenschaft wissen wir, dass sich namentlich bekannte Personen unterschiedlichen Geschlechtes nach den gesellschaftlich herrschenden Vorgaben und im beiderseitigen Einvernehmen soweit annähern müssen, bis Intimbeziehungen möglich sind. Ab diesem Grad der Vertrautheit können beim Sexualakt männliche Keimzellen in den Leib der Frau gelangen. Was *danach* auf der biologischen Ebene geschieht, wird heute im gängigen Fortpflanzungsmodell beschrieben. Dieses wurde von Naturwissenschaftlern erarbeitet und wird in der Medizinerausbildung gelehrt. Auch den Laien sind die Inhalte bekannt, soweit diese in die lebendige Alltagssprache Eingang gefunden haben.

Am Lebensanfang eines einzelnen Menschen geht bekanntlich immer ein zwischenmenschlich-soziales Geschehen (Abb.1 oberes Oval) einem biologischen Fortpflanzungsgeschehen (Abb.1 unteres Oval) voraus. Die Verbindung beider erfolgt durch die sexuelle Reaktion (absteigender Pfeil) und später durch die jahrelange Sozialisation des Heranwachsenden (Abb.1 aufsteigender Pfeil). Menschliches Leben ist daher als ein Geschehen darzustellen, das zwischen der zwischenmenschlich-sozialen und der biologischen Ebene oder Wirklichkeit oszilliert. Dabei verkörpert sich immer wieder Zwischenmenschliches in menschlichen Organismen.

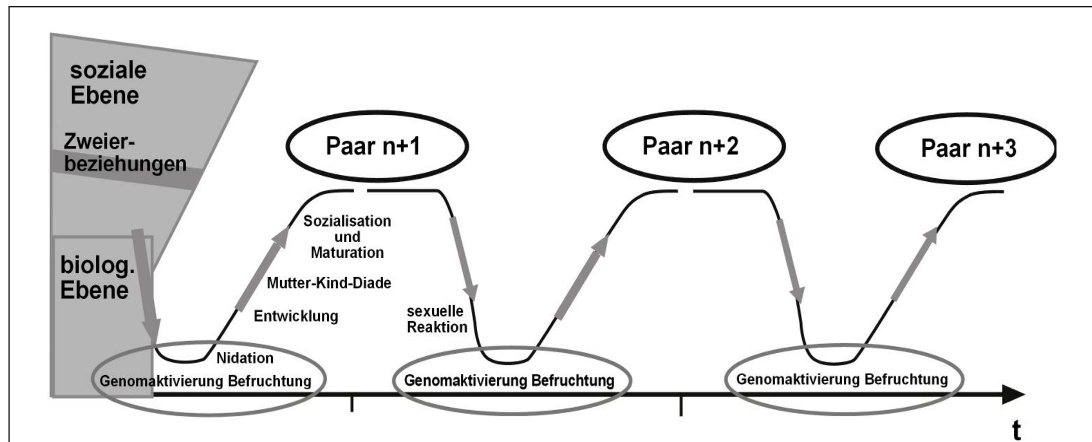


Abb. 1: Menschliches Leben als zwischenmenschlich-soziales und biologisches Geschehen. (Weitere Erläuterungen s. Text).

Naturwissenschaftler oder moderne, d.h. naturwissenschaftlich ausgebildete Mediziner haben von diesem komplexen Geschehen am Lebensanfang, wie es in der Abbildung dargestellt ist, nur die biologische Ebene mit den Fortpflanzungsmodellen im Blick (untere Ovale). Der andere Geschehensanteil, der Lauf des Lebensflusses im Generationenverlauf durch die zwischenmenschliche Ebene, gehört nicht in das *natur*wissenschaftliche Fachgebiet und bleibt daher ausgeklammert. Mittels der Fortpflanzungsmodelle lässt sich naturwissenschaftlich darlegen, wie immer neue Organismen entstehen, die dann als Eltern die Lieferanten neuer Keimzellen sind, aus denen neue Organismen als biologisch einzigartige Subjekte entstehen etc. (daher gehörten die Ovale direkt miteinander verbunden, was hier nicht eingezeichnet ist). Durch das Weglassen der sozialen (zwischenmenschlichen) Ebene berücksichtigt man nur noch die biologische Qualität der Organismen, wodurch das naturwissenschaftliche Modell seine breite Gültigkeit für alle Säuge- und Wirbeltiere gewinnt, wozu auch der Mensch gehört. In diesem Modell werden *menschliche* Nachkommen allein durch die biologischen Eigenschaften der Keimzellen der Eltern und der daraus entstandenen Organismen charakterisiert; nur noch darin unterscheiden sie sich von anderen Lebewesen.

Diese Art von naturwissenschaftlicher Abstraktion (*lat. abstrahere* = wegnehmen) eliminiert aus der Welt, in der wir Menschen leben und uns fortpflanzen, alle Aspekte und Eigenschaften, die über das Biologische hinausgehen; sie entfernt aus dem gesamten Geschehen die ‚*conditio humana*‘ und so fehlt ihr alles Menschliche, es sei denn, es ist biologisch bestimmt. Daher kann Biologie tatsächlich nie alles erfassen, „was am Menschen und für den Menschen wichtig ist“ (Markl 1986: 44 f). Doch was soll schon an einem Neugeborenen, einem Fötus oder einem Embryo, gar einem in der Petrischale erzeugten, über sein spezifisch biologisches Charakteristikum als Mitglied der Spezies *homo sapiens* hinaus noch menschlich, noch human sein?

Um dies erkennen zu können, müssen wir die gerade dargestellte biologisch-naturwissenschaftliche Sichtweise verlassen und wieder in die eingangs eingenommene, vor-wissenschaftliche Sichtweise, welche zur Abbildung 1 führte, wechseln und den ‚zwischenmenschlichen Durchlauf‘ des Geschehens am Lebensanfang ins Auge fassen. Dabei gelangt sogleich die Einzigartigkeit jedes Menschen in den Blick, wie wir sie in unserem Alltag erleben. Wir ‚erinnern‘ uns, dass diese Einzigartigkeit an jeden menschlichen Organismus ‚angeheftet‘ und im ersten Satz des Lebenslaufes für jeden Menschen anders beschrieben ist. Die dort aufgeführten Eigenschaften ordnen uns zeitlich, räumlich und zwischenmenschlich in die Welt der Menschen ein und gehen auf uns über, sobald unsere Existenz bekannt wird. War es nicht dieser nicht-biologische, aber an die physische

Existenz geknüpfte Subjektcharakter, den Kant als „inneren Wert“ bezeichnete, der Menschen von anderen Lebewesen unterscheide, die lediglich „Gemächsel“ seien (Kant 1994: 58 ff)?

Nun ist es nicht die Aufgabe der Naturwissenschaften, regelhaft zu beschreiben, wie immer wieder neue Subjekte mit einzigartigen nicht-biologischen Eigenschaften entstehen. Daher blieb auch in einer immer stärker naturwissenschaftlich ausgerichteten Medizin unser wissenschaftliches Bild vom menschlichen Lebensanfang lediglich ein Zerrbild.

Bereits Husserl hatte in seiner Schrift *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*[2] dargelegt, die empirischen Wissenschaften bzw. die „Tatsachenwissenschaften“ reduzierten den Menschen auf einen „Tatsachenmenschen“; also etwa wie die Biologie ihn, wie gezeigt, zu einem nur biologisch definierten Organismus macht. Deshalb seien, so Husserl, diese „bloßen Körperwissenschaften“ „prinzipiell“ nicht in der Lage, die „brennenden Fragen“ nach „Sinn oder Sinnlosigkeit dieses ganzen menschlichen Daseins“ zu beantworten (Husserl 1996: 4). Dies trage zur Krise der Philosophie bei und damit zur Krise der europäischen Kultur, deren entscheidende Ursache Husserl darin sah, dass die Wissenschaftler aus dem Blick verloren hätten, dass alles, was wissenschaftlich beschrieben wird, in der menschlichen Lebenswelt gründet. Folglich bestand für ihn der Weg aus der „Krisis der Wissenschaften“ in der Aufklärung „des lebensweltlichen *Apriori* der Wissenschaften“ (Hitzler und Eberle 2000: 109). Denn durch die Aufhebung der Subjektvergessenheit und die Rückbesinnung auf die „leistende menschliche Subjektivität, mit dem daran anhängenden verantwortungsbewussten Individuum, das der lebensweltlichen Wahrnehmungspraxis“ nicht enthoben ist, sah Husserl eine Möglichkeit „eine neue Ethik der Verantwortung zu generieren“ (Liebelt 2007: 8).

Husserl hat nichts an Aktualität eingebüßt (Meixner 2003: 384). Dies zeigt auch unsere bisherige Analyse der Beschreibungen des menschlichen Lebensanfangs. Verliert nämlich der Mensch am Lebensanfang seinen Charakter als nicht-biologisch definierbares Subjekt, also seinen ‚inneren Wert‘, und ist diese Konsequenz der naturwissenschaftlichen Abstraktion den Ärzten nicht mehr geläufig, dann leitet deren praktisches Handeln in der Heilkunde ein Zerrbild. Dies hat bereits zur Krisis der (Frauen-)Heilkunde geführt, worauf noch einzugehen sein wird. Wenn wir daher zu einem umfassenderen *wissenschaftlichen* Bild vom Lebensanfang und damit auch vom Menschen gelangen wollen, müssen wir als Mediziner den Subjektverlust in unserem Bild vom menschlichen Lebensanfang beheben und die *natur*wissenschaftliche Darstellung um das *lebensweltliche Apriori* ergänzen; bekanntlich werden ja auch dort die naturwissenschaftlich beschriebenen Prozesse in Gang gesetzt.

Allerdings genügt es hierfür nicht, uns durch einen Wechsel in die vor-wissenschaftliche Sichtweise wieder die zuvor ausgeklammerte alltägliche zwischenmenschliche Vorgeschichte am Lebensanfang in Erinnerung zu rufen. Vielmehr kommen wir erst dann zu einem umfassenderen wissenschaftlichen Bild, wenn wir diese soziale Ebene auch auf einem wissenschaftlichen Erkenntnisniveau erfassen und sie zugleich und zusammenhängend mit dem naturwissenschaftlichen Beschreibungsanteil beschreiben können. Andernfalls besitzen wir weiterhin entweder nur ein naturwissenschaftliches oder nur ein vor-wissenschaftliches Bild des Geschehens am Lebensanfang und das, was man mit dem Wort „Mensch“ bezeichnet, bleibt weiterhin als „tückische Zweideutigkeit“ bestehen (Scheler 2002: 9). Anders als zu Husserls Zeiten sind wir heute in der vorteilhaften Lage, eine wissenschaftliche Analyse und Beschreibung der zwischenmenschlich-sozialen Welt zu besitzen (Schütz 1932, Berger und Luckmann 1976, Schütz und Luckmann 2003). Dieses Modell der Lebens- und Alltagswelt gilt als die „bislang breiteste, tiefschürfendste und ergebnisreichste Klärung des sozialwissenschaftlichen Gegenstandsbereichs- und somit zugleich die differenzierteste Fundierung sozialwissenschaftlicher Methodo-

logie- (ist) und verdient daher nicht nur von der Zielsetzung, sondern auch von ihrem Erfolg her den Namen einer ‚Protosoziologie'“ (Eberle 1993: 312).

Dass die Integration beider Modelle nicht schon geschehen ist, mag daran liegen, dass das Modell der menschlichen Lebens- und Alltagswelt außerhalb der phänomenologischen Soziologie nur wenig und in der Medizin weitestgehend unbekannt ist. Vor allem aber ist es wohl die Schwierigkeit, unterschiedliche wissenschaftliche Modelle zu integrieren, die in unterschiedlichen wissenschaftlichen Fachsprachen gefasst sind. Auch in unserem Fall trennt eine Sprachgrenze die beiden Modelle und man kann sie, wie alle Sprachgrenzen, nur überwinden und die Inhalte beider Modelle in einer Sprache durchgehend beschreiben, wenn man beide Sprachen, wie die unterschiedlichen Nenner zweier Brüche beim Bruchrechnen, auf einen gemeinsamen *sprachlichen* Nenner bringt. Für diesen Integrationsschritt kommen die interdisziplinäre Zeichenlehre (Semiotik, Nöth 2000) und die Alltagssprache in Betracht. Letztere wird hier aus Gründen der allgemeinen Verständlichkeit gewählt, weshalb die Modellinhalte aus ihrer Fachsprache in die Alltagssprache zu übertragen sind. Auch wenn dies zwangsläufig mit einem Absinken des wissenschaftlichen Erkenntnis- und Beschreibungsniveaus verbunden ist, lässt sich doch die reduktionistische naturwissenschaftliche Sicht überwinden und die Komplementarität von Zwischenmenschlichem und Biologischem am Lebensanfang beschreiben. So kann zu einem umfangreicheren wissenschaftlichen Menschenbild beigetragen werden, welches für die Medizin lange schon gefordert wird (Engel 1977: 129, von Uexküll und Wesiack 1998: 468).

Bevor man jedoch darlegen kann, wie Mann und Frau innerhalb der Alltagswelt eine gemeinsame biologische und zwischenmenschliche Wirklichkeit aufbauen (konstituieren), darin als Handlungsresultat ihre Nachkommen hervorbringen, ist ausführlicher auf die Abhängigkeit unserer Erkenntnis vom Beobachter, die sich daraus ergebende Zersplitterung der Beschreibung des menschlichen Lebensanfangs und schließlich auf die Besonderheit der menschlichen Lebenswelt einzugehen:

2 Das Geschehen, Beschreibungen davon, Sprachgrenzen und Beschreibungsbruchstücke

Insbesondere bei wissenschaftlichen Darstellungen neigen wir dazu, sie mit dem Geschehen in der Echtzeit („*real time*“) gleich zu setzen. Doch das Geschehen und seine Darstellung sind zweierlei. Die Darstellung wiederum und damit auch die Wissenschaft, ist nur „eine Angelegenheit des Denkens“, also ein Gedankengebilde, und zwar „auch dort, wo ihr Thema das Leben selbst“ ist (Schütz 1981: 339). Dies gilt auch für das Fortpflanzungsmodell, aus dem bekanntlich noch nie ein lebender Organismus hervorgegangen ist. Und würden wir in einem Gedankenexperiment alle Beschreibungen und Modelle des Lebens auslöschen, davon unbehelligt bliebe der Strom des Lebens.

Überdies ist jede Beschreibung, wie eingangs bereits dargelegt, von der Sichtweise des Beobachters oder einer Fachdisziplin abhängig (Beobachterproblem) und gibt nur einen Teil des Geschehens wieder. Bei verschiedenen Beobachtern mit unterschiedlichen Sichtweisen zersplittert daher das Bild vom Geschehen in mehrere Beobachter- bzw. Beschreibungsanteile oder -bruchstücke (Fragmente), die in unterschiedlichen (Fach-)Sprachen gefasst sein können; folglich besitzen wir etwa „eine naturwissenschaftliche, eine philosophische und eine theologische Anthropologie, die sich nicht umeinander kümmern – *eine einheitliche Idee vom Menschen aber besitzen wir nicht*“ (Scheler 2002: 9).

Das Fragment der alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen am Lebensanfang, der eingangs erwähnte zwischenmenschliche ‚Durchlauf‘, ist in der Alltagssprache beschrieben und daher Laien wie Wissenschaft-

lern zugänglich; zudem ist es aus eigenem Erleben bekannt. Dagegen sind die biologischen Geschehensabläufe am Lebensanfang in der Fachsprache der Biologie gefasst. So entsteht zwischen den beiden zeitlich aufeinander folgenden Beschreibungsanteilen eine Sprachgrenze. Sie erzwingt vom Leser oder Hörer den Wechsel von einem vor-wissenschaftlichen Erkenntnis- und Beschreibungsniveau auf ein (natur-)wissenschaftlich-biologisches. Weil der Laie die Fachsprache der Biologie nicht kennt, entgehen ihm die darin gefassten Inhalte. Es gilt eben: „die Grenzen meiner Sprache (sind) die Grenzen meiner Welt“ (Wittgenstein 1922: § 5.6), wie wir ja auch im Umgang mit Fremdsprachigen erfahren; es ist nicht ein ‚nicht kümmern‘, sondern vielmehr ein ‚nicht können‘. Denn ist in unserem Fall der Zuhörer ein Biologe, kann er sehr wohl an der Sprachgrenze in seine Fachsprache und damit problemlos in seine Disziplin wechseln.[3] Hier nun befindet er sich in einer „geschlossenen Sinnprovinz“ oder einer „Enklave in der obersten Wirklichkeit“ (Berger und Luckmann 2000: 42 f). Solange er darin verweilt, sind die zuvor beschriebenen alltäglichen zwischenmenschlichen Beziehungen ausgeklammert und gewissermaßen vergessen. Ein Mensch kann nämlich nicht gleichzeitig zwei unterschiedliche Beobachterstandpunkte einnehmen, wie er auch nicht gleichzeitig in zwei Sprachen denken und sprechen kann.

Etwas ganz anderes ist die Tatsache, dass die Alltagswelt als lebensnotwendige Wirklichkeit lange Zeit fraglos übernommen wurde.

3 Die Konstitution der zwischenmenschlichen Lebens- und Alltagswelt und die Befruchtung

Die menschliche Alltagswelt als solche wurde erst in der Epoche des Realismus thematisch gemacht und geriet zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Gegenstand philosophischer Betrachtung (Husserl 2007: 276 ff). Ihr „sinnhafter Aufbau“ wurde durch Husserls Schüler Alfred Schütz beschrieben, der als Begründer der phänomenologischen Soziologie gilt. Etwa zeitgleich hatte der Biologe Jakob von Uexküll (1920 und 1921) aufgrund seiner empirischen Untersuchungsergebnisse wesentlich zur Erforschung und Beschreibung der Umwelten[4] beigetragen, in der Lebewesen leben. Er konnte nachweisen, dass Lebewesen als beobachtende Einheiten sich aufgrund der Erregbarkeit gewisser Zellen und ganzer (Sinnes-)Organe von der Umgebung und den dort befindlichen Objekten abgrenzen können, weil das einzelne Lebewesen die Reize, die von außen auf es einwirken, „nach eigenen, nicht von einer anderen Instanz gesetzten Kriterien in Informationen umwandeln kann, die dann die Entscheidungsgrundlage für bedürfnisabhängige Verhaltensalternativen bilden. Durch diese Fähigkeit gewinnt das System eine Unabhängigkeit von äußeren, kausal einwirkenden Vorgängen“ (von Uexküll und Wesiack 1998: 156), d.h. es ist autonom, ein Selbst bzw. ein Subjekt. Je nach der Art der sensorischen und motorischen Ausstattung der Lebewesen bauen sie aus den physikalischen (optischen, akustischen, taktilen etc.) Reizen ihrer Umgebung aufgrund dreigliedriger (zeichenbedingter oder semiotischer) Ursache-Wirkungs-Beziehungen[5] ihre eigenen artspezifischen Umwelten auf, in denen es nichts anderes gibt als Dinge, die diese Lebewesen selbst betreffen (von Uexküll und Kriszat 1956). Daher leben etwa Insekten, Fische, Vögel etc. in jeweils unterschiedlichen Umwelten, selbst wenn sie sich in derselben räumlichen Umgebung aufhalten. Auch *homo sapiens* kann durch die Wahrnehmung und Deutung der einwirkenden physikalischen Reize seine artspezifische, d.h. menschliche Umwelt aufbauen, die sich von den artspezifischen Umwelten nichtmenschlicher Lebewesen unterscheidet. Zudem baut jeder einzelne Mensch innerhalb seiner je einzigartigen mitmenschlichen Umgebung eine eigene lebensgeschichtlich geprägte und einzigartige Umwelt (individuelle oder subjektive Wirklichkeit) auf (von Uexküll 1936), die er lebenslang weiterentwickelt. Dabei bilden Organismus und individuelle Wirklichkeit zusammen eine „Überlebenseinheit“, die laut Systemtheorie mehr ist als lediglich die Summe ihrer Einzelteile (von Uexküll und Wesiack 1998: 357).

Wie nun die wissenschaftliche Analyse und Beschreibung der menschlichen Sozialwelt darlegt, können Menschen aus ihren individuellen Wirklichkeiten durch Wahrnehmen, kommunikative Bedeutungsabstimmung und Handeln zwischenmenschliche Welten unterschiedlicher Größe aufbauen, wobei die Zweierbeziehung die kleinste ist. Unsere Alltagswelt wird von Menschen handelnd aufrecht erhalten, ist vor allem „der Bereich des praktischen Handelns“ (Luckmann 1992: 4) und wird vor allem vermittels der Sprache als der „wichtigsten gesellschaftlichen Objektivation“ (Schütz und Luckmann 2003: 508) zusammen mit dem Wissen um den Aufbau und die Fortentwicklung zwischenmenschlicher Welten an die Nachkommen weitergegeben. Dem Aufbau und dem Erhalt gemeinsamer Wirklichkeiten sind jedoch Grenzen gesetzt. Dies liegt vor allem an den Schwierigkeiten des Verstehens des Mitmenschen, d.h. des Fremdverstehens. An ihm leidet die Übereinstimmung der Handelnden, wie es etwa Lenz (1998: 169ff) für die Zweierbeziehung dargestellt hat. Vor allem Konfliktsituationen (s.u.) können das zwischenmenschliche Handeln und die Übereinstimmung der Beziehungspartner stören. In der Regel jedoch lassen sich gemeinsame Wirklichkeiten auf der Grundlage eines zumindest vorläufigen Konsenses konstituieren, womit eine gewisse Konstanz der Strukturen der Alltagswelt einhergeht. Dies bringt Planbarkeit und Kontinuität mit sich und verschafft dem Menschen so gegenüber den nichtmenschlichen Lebewesen einen Überlebensvorteil.

In ihrer Summe konstituieren Menschen ihre eigene Lebenswelt als das „zusammengesetzte Ergebnis vieler Handlungen vieler Handelnder“ (Luckmann 1992: 4), wobei jede Handlung „von Anfang an vergesellschaftet“ und „der Handelnde „immer schon“ in Gesellschaft ist (Schütz und Luckmann 2003: 544). Zwischenmenschlich konstituierte Wirklichkeiten sind an die leibhaftige Existenz von Menschen gebunden, weshalb Berger und Luckmann von der „unentwirrbaren Verschränktheit von Menschenhaftigkeit und Gesellschaftlichkeit“ sprechen und in der „Selbstproduktion des Menschen notwendig und immer eine gesellschaftliche Tat“ sehen (Berger und Luckmann 2000: 54). Deshalb ist *homo sapiens* „immer und in gleichem Maßstab auch Homo socius“ (Berger und Luckmann 2000: 54) und die Geburt nicht nur ein biologisches Geschehen, sondern zu Recht auch ein „Grundereignis sozialen Charakters“ (Waldenfels 2000: 306). Weil zum weitergegebenen gesellschaftlichen Wissen von der „gesellschaftlichen Konstruktion von Wirklichkeit“ (Berger und Luckmann 2000) auch das Wissen um die Fortpflanzung und die zwischenmenschlichen Abstammungsbeziehungen gehört, ist jeder neue menschliche Organismus mit dem Bekanntwerden seiner Existenz, d.h. frühestens mit der Befruchtung, zeitlich, räumlich und sozial in ein ganz bestimmtes zwischenmenschliches Beziehungsgefüge (Stammbaum) eingeordnet.[6] Die folgende Abbildung 2 veranschaulicht die enge Verquickung von Zwischenmenschlichem und Biologischem beim Generationenwechsel:

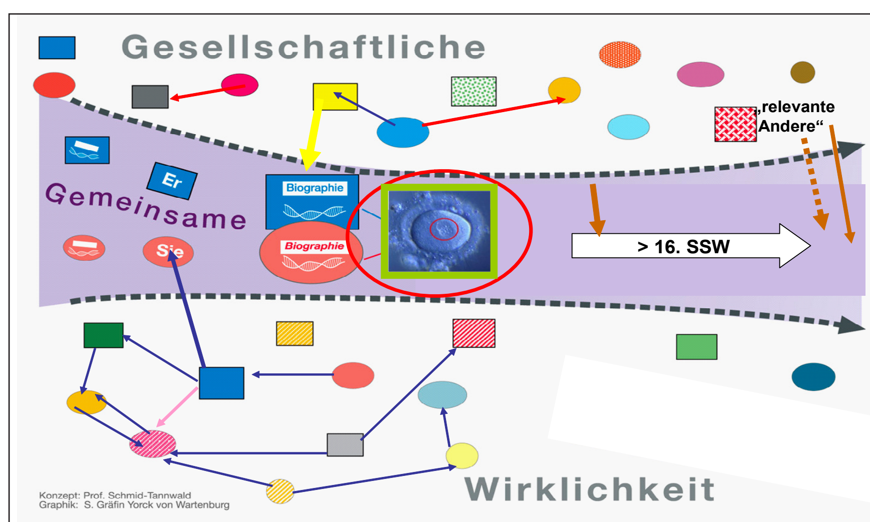


Abb. 2: Lebensanfang des einzelnen Menschen. Innerhalb eines vorbestehenden Handlungsgefüges (gesellschaftliche Wirklichkeit) begegnen sich Frau (Oval) und Mann (Rechteck, links oben im Schema). Beide haben einzigartige lebensweltliche (biographische) und biologische (genetische) Eigenschaften, bauen eine gemeinsame Wirklichkeit (violett) auf, die mit der gesellschaftlichen in Verbindung steht (gestrichelte Linien). Darin bringen sie einen neuen Organismus hervor, der in die elterliche und die gesellschaftliche Wirklichkeit eintritt, mit diesen ab der 16. Schwangerschaftswoche (SSW) akustisch Kontakt nimmt und davon lebensweltlich geprägt wird.

Später, wenn die biologischen Verbindungen von mütterlichem und kindlichem Organismus in der Frühschwangerschaft immer enger werden, kommt der Fötus durch das sich ausbildende Hörvermögen etwa ab der ca. 16. Schwangerschaftswoche zunächst mit der Stimme seiner Mutter und ihrer Sprache in Kontakt. Vermittels dieses wichtigsten menschlichen Zeichensystems (Spreng 2004: 2) gewinnt er nun akustisch Anschluss an die ihn umgebende gemeinsame Wirklichkeit seiner Eltern und deren einzigartige zwischenmenschliche Umwelt. Damit setzt sich die immer enger werdende Verquickung von Biologischem und Zwischenmenschlichem fort und der Organismus kann sich zum ‚Insider‘ und aktiven Teilnehmer der menschlichen Lebenswelt entwickeln. Mit Hilfe „relevanter Anderer“ seiner menschlichen Umgebung baut er während der primären und sekundären Sozialisation seine individuelle Wirklichkeit weiter auf, entfaltet sie auf seine nur ihm eigene Weise lebenslang weiter, konstituiert mit seinen Mitmenschen gemeinsame zwischenmenschliche Welten und bringt in der gemeinsamen Wirklichkeit seiner Partnerbeziehung, die man als horizontal gegliedertes Suprasystem modellhaft darstellen kann (Schmid-Tannwald 2001: 263), auf natürlichem Wege eigene Nachkommen hervor. So geht jeder menschliche Organismus aus einem anderen zwischenmenschlich konstituierten Gefüge (elterliche „Welt“) hervor, das ihm dann für sein Leben einzigartige biologische und lebensweltliche Charakteristika zuweist, die im ersten Satz des Lebenslaufes für jeden Menschen anders beschrieben sind. Diese lebensweltlichen Merkmale sind nicht materieller Art und daher den üblichen Nachweismethoden der Physik, Chemie oder Biologie entzogen. Sie unterscheiden den Einzelnen eindeutig von allen Menschen vor und nach ihm und bezeichnen seinen ganz bestimmten Platz innerhalb der menschlichen Lebenswelt sowie der Menschheitsgeschichte. Gewissermaßen mit dieser Startnummer erscheint der neue menschliche Organismus innerhalb der einzigartigen gemeinsamen Welt seiner Eltern sowie der umgebenden gesellschaftlichen Wirklichkeit, welche „mit der menschlichen Lebenswelt zusammenfällt“ (Luckmann 2008: 36).

Diese Beschreibung des Geschehensablaufes am Beginn eines neuen menschlichen Lebens legt dar, wie zunächst aus Zwischenmenschlichem Biologisches hervorgeht und wie dann der menschliche Organismus Zwischenmenschliches übernimmt, wodurch Biologisches und Zwischenmenschliches eine noch innigere Verbindung eingehen.

4 Integration beider Modelle

Die Schwierigkeiten durch die Fragmentierung, wie sie eingangs zwischen dem zwischenmenschlichen Beschreibungsanteil und dem naturwissenschaftlichen Fortpflanzungsmodell dargelegt worden waren, bleiben im Grunde bestehen, wenn man den vorausgehenden und alltagssprachlich gefassten, vor-wissenschaftlichen Anteil durch das wissenschaftliche Modell der Lebens- und Alltagswelt ersetzt (Schmid-Tannwald 2008 a). Die ‚Bruchstelle‘ zwischen den zeitlich aufeinander folgenden Fragmenten verläuft dann eben nicht mehr zwischen der Alltagssprache und der naturwissenschaftlichen Fachsprache des Fortpflanzungsmodells, sondern zwischen den beiden Fachsprachen, in denen das sozialwissenschaftliche und das naturwissenschaftli-

che Modell gefasst sind. Für den Soziologen stellt daher eine chronologische Beschreibung des Geschehens am Lebensanfang zunächst kein Hindernis dar, ist er doch in seinem Fachgebiet. Allerdings kann er dann an der Sprachgrenze zum naturwissenschaftlichen Beschreibungsanteil den folgenden Anteil der Geschehensbeschreibung nicht erfassen, weil ihm die naturwissenschaftliche Fachsprache fremd ist. Damit hat nun der Naturwissenschaftler keine Probleme, dem allerdings mangels Kenntnis der soziologischen Fachsprache die vorausgehenden Inhalte des Lebens- und Alltagsweltmodells entgangen und somit der „Vergessenheit anheim gefallen“ sind.[7] Aber selbst ein Fachmann, der zugleich Biologe und Soziologe ist, könnte den Geschehensablauf nicht zusammenhängend erfassen, weil er nicht *gleichzeitig* beide Fachpositionen einnehmen, d.h. nicht in zwei Sprachen zugleich denken und verstehen kann. Stets eröffnet sich ihm immer nur eine Sicht des Geschehens, auch wenn *nacheinander* der Standpunkt gewechselt werden kann.

Beide Modellinhalte, das Zwischenmenschliche und das Biologische, werden erst dann zugleich versteh- und damit erkennbar, wenn sie in einer zusammenhängenden Beschreibung integriert worden sind. Hierzu sind beide Modelle bzw. Fragmente, wie Brüche mit unterschiedlichen Nennern beim Bruchrechnen, auf einen gemeinsamen sprachlichen Nenner zu bringen. Dafür kommt, wie erwähnt, die interdisziplinäre Wissenschaft der Zeichenlehre (Semiotik) in Betracht. Sie ist in der Lage, das wissenschaftliche Beschreibungsniveau der beiden Modelle zu halten (Schmid-Tannwald 2008 a). Allerdings würde dies beim Leser die Kenntnis der Semiotik voraussetzen. Eine andere Möglichkeit besteht in der Übersetzung der beiden Modellinhalte in die Alltagssprache als den gemeinsamen Sprachnenner. Der Vorteil besteht in ihrer Allgemeinverständlichkeit und der Tatsache, dass die lebendige Alltagssprache die für uns relevanten Inhalte des Fortpflanzungsmodells bereits aufgenommen hat. Allerdings sind inhaltliche Verluste durch die Übersetzung aus den Fachsprachen unvermeidlich, was vor allem für Inhalte der phänomenologisch-soziologische Fachsprache zutrifft. Doch haben wir das für unsere Zwecke Wichtige, soweit es die zwischenmenschliche Vorgeschichte und die lebensweltlichen Einflüsse auf das Ungeborene betrifft, unter weitgehendem Erhalt des wissenschaftlichen Erkenntnisniveaus bereits in Kapitel 3 in allgemein verständlicher Form darzulegen versucht.

Dabei ergab sich, dass jeder menschliche Organismus innerhalb der menschlichen Lebens- und Alltagswelt aus einer handelnd konstituierten und immer wieder aufrecht zu erhaltenden Zweierbeziehung hervorgeht. Er ist daher nicht lediglich das Resultat eines sexuellen *Verhaltens*, also eines „körperlichen Geschehens in Raum und Zeit“ (Schütz und Luckmann 2003: 454 ff), wie es bei den Tieren zu beobachten ist, die zwar in derselben Umgebung leben können, wie wir Menschen, aber nicht derselben Lebenswelt angehören. Dass man in der wissenschaftlichen medizinischen Literatur dennoch fälschlicherweise vom Verhütungs- oder Kontrazeptions*verhalten* spricht, belegt den Einfluss der *natur*wissenschaftlichen Sichtweise mit ihrer Abstraktion des menschlichen Subjektcharakters und der Besonderheiten der menschlichen Lebenswelt.

5 Ergebnis der Integration beider Modelle: menschlicher Organismus als Handlungsresultat

Nach der Handlungstheorie Luckmanns ist das Handeln „eine Bewusstseinsleistung, nicht eine objektive Kategorie der natürlichen Welt“ (Luckmann 1992: 38) und folglich ist das Resultat eines Handelns eine „Objektivierung“, d.h. eine „Verkörperung subjektiver Vorgänge in Vorgängen und Gegenständen der Lebenswelt des Alltags“ (Schütz und Luckmann 2003: 358). So stellen etwa ein steinzeitlicher Faustkeil, ein handgeschriebener Text oder das nach vielen technischen Herstellungsprozessen entstandene Buch Gegenstände der Lebenswelt und damit Objektivierungen subjektiver Bewusstseinsleistungen der handelnden Hersteller dar. Als Handlungsresultate, d.h. als fertige Erzeugnisse, liegen sie nun den Mitmenschen oder der Nachwelt

zur Deutung vor und können je nach Standpunkt des Betrachters unterschiedliche Bedeutungen besitzen. Das Buch etwa ist für den einen als handwerkliches Erzeugnis von Bedeutung, der andere schätzt den Inhalt des Buches und einem Dritten bedeutet es ein repräsentatives Geschenk.

In analoger Weise ist auch „die Selbstproduktion des Menschen (ist) notwendig und immer eine gesellschaftliche Tat“ (Berger und Luckmann 2000: 54) im Sinne eines zwischenmenschlichen Handelns. Fraglos sind eine Schwangerschaft und folglich auch der sie begründende Organismus ein Handlungsresultat, wenn etwa bei einer Unfruchtbarkeit die ärztliche Behandlung dazu verholfen hat. Umgekehrt können sexuell aktive Paare den Zustand der Nicht-Schwangerschaft durch die Anwendung von Verhütungsmitteln, also durch ein mehr oder weniger aufwendiges Handeln herbeiführen; die Nicht-Schwangerschaft kann aber auch das Resultat eines beständigen sexuellen Nicht-Handelns sein. Die ‚ungewollte‘ Schwangerschaft wiederum ist oftmals das Resultat eines autonomen Handelns des Subjekts ‚Frau‘, das erst hinterher unter dem Eindruck der Reaktion der Mitwelt auf die eingetretenen ‚anderen Umstände‘ als ‚ungewollt‘ eingestuft wird und dann beseitigt werden muss. Doch auch der ‚normalen‘ Schwangerschaft gehen Vorstellungen und Phantasien über die weitere Lebensgestaltung und Kinder voraus, welche mit der aktuellen Lebenssituation im Alltag zusammenhängen und ein bestimmtes sexuelles und kontrazeptives Handeln auslösen, das sich dann im Handlungsresultat „Schwangerschaft“ bzw. „menschlicher Organismus“ objektiviert.[8]

Wenn aber menschliche Organismen als zwischenmenschliche Handlungsresultate anzusehen sind, dann gilt dies auch für die Eltern und deren Vorfahren. Sie alle sind die jeweiligen Resultate eines weit in die Vergangenheit reichenden generativen Handlungsgefüges (wovon der Stammbaum einen Ausschnitt repräsentiert), in dessen Verlauf sich subjektive Bewusstseinserlebnisse der Eltern immer aufs Neue in Organismen ihrer Kinder objektiviert haben (die aufgrund des biologischen Erzeugnisvorganges biologisch unterschiedliche Eigenschaften besitzen). Daher gilt rückblickend aus der Sicht der heutigen Kinder, dass sie so geworden sind, weil ihre Vorfahren gerade diese und nicht andere waren, weil sie ihre individuellen Wirklichkeiten gerade so und nicht anders ausbildeten und weil sie gerade mit diesen Partnern ihrer Wahl jene und keine anderen zwischenmenschlichen Wirklichkeiten handelnd aufbauten und darin zeugten. Nur deshalb kam es, was wir kaum beachten, gerade zu diesen und nicht anderen Organismen und nur deshalb existiert – am aktuellen vorläufigen Ende des Handlungsgeflechtes – gerade unser Organismus mit seinen jeweils einzigartigen lebensweltlichen Eigenschaften und nicht etwa ein ganz anderer.

An diese Anfänge oder „Quellen individuellen Lebens“, welche auch seinem biologischen Beginn vorausgehen, erinnert Klaus Mann im Prolog zu seinem „Lebensbericht“ und illustriert sie am Beispiel seines Großvaters:

„Wo beginnt unsere Geschichte? Wo sind die Quellen unseres individuellen Lebens? Welche versunkenen Abenteuer und Leidenschaften haben unser Wesen geformt? ...Ohne Frage, wir sind tiefer verwurzelt, als unser Bewusstsein es wahrhaben will. Niemand, nichts ist zusammenhanglos.“ (1942: 9) Dann nimmt Klaus Mann die Bewusstseinserlebnisse („Abenteuer und Leidenschaften“) seines eigenen Großvaters väterlicherseits in den Blick und stellt fest: er würde „nicht existieren ohne einen gewissen Senator Heinrich Mann, hochrespektablen Bürger der Freien Hansestadt Lübeck, aber eben doch nicht mehr völlig hochrespektabel, schon ein wenig exzentrisch“, der sich „seine Lebensgefährtin nicht unter den Töchtern der Stadt“ sucht, sondern „eine junge Dame aus dem fernen Brasilien“ wählt (vgl. ebd).

Man braucht sich aber auch nur einen überraschend genehmigten Urlaub oder einen verpassten Zuganschluss vorzustellen und die subjektiven Bewusstseinserlebnisse sowie die „Abenteuer und Leidenschaften“ und Handlungen, welche diese Alltagsereignisse bei den davon Betroffenen ausgelöst haben könnten. In der Folge wären andere Organismen entstanden, die andere individuelle Wirklichkeiten aufgebaut und mit anderen Partnern andere zwischenmenschliche Welten konstituiert hätten, aus denen wiederum andere Organismen mit anderen individuellen Wirklichkeiten hervorgegangen wären, welche andere lebensweltliche Wirklichkeiten repräsentieren würden. Dieses Wissen machte man sich u.a. in der Heiratspolitik (in manchen Fällen bereits vor der Geburt der zu Verheiratenden) zu Nutze, um nach dynastischen Gesichtspunkten die gemeinsamen zwischenmenschlichen Wirklichkeiten (Staatsgebilde) der zukünftigen Herrscherpaare zu gestalten (Hansert 1998).

Jeder menschliche Organismus ist folglich nicht nur eines von vielen unterschiedlichen biologischen Exemplaren einer bestimmten Art von Lebewesen, die sich von Generation zu Generation beim Paarungsverhalten in stets neuen, wenngleich biologisch unterschiedlichen Organismen reproduzieren – mitunter sogar Jahrmillionen lang, wie etwa die Reptilien. Vielmehr erweist sich der menschliche Organismus als Ausdruck einer ganz bestimmten Art von handelnd vollzogener menschlicher Lebensgestaltung, weshalb Merleau-Ponty jeden Organismus als „geronnene oder verallgemeinerte Existenz“ und die Existenz als „unaufhörliche Verleiblichung“ bezeichnen konnte (Merleau-Ponty 1966: 199); jede Verleiblichung in Gestalt eines menschlichen Organismus bezeugt als „geronnene oder verallgemeinerte Existenz“ folglich die *conditio humana* seiner zeugenden Eltern und Vorfahren.

6 Mehrfachbedeutung des Handlungsresultates ‚menschlicher Organismus‘

Handlungsresultate und somit auch der menschliche Organismus *„sind Erzeugnisse eines Handelns und als Erzeugnisse sind sie auch Zeugnisse für das Bewusstsein des Handelnden*, welcher sie in seinem Handeln erzeugte“ (Schütz 1932: 186 ff); Zeugnisse sind aber nicht nur Dinge der Außenwelt, sondern auch die Handlung, die im Handeln erzeugt ist und auf *Zeugnisse aller Art erstreckt sich die Problematik vom subjektivem und objektivem Sinn* (vgl. ebd.). Demnach kann man Handlungsergebnisse auf unterschiedliche Weise betrachten, wodurch sie unterschiedliche Bedeutungen erhalten. So kann der deutende Mitmensch dem Handlungsresultat, das ihm *als fertiges Erzeugnis* zur Deutung vorliegt, eine Bedeutung nach dem ihm geläufigen Deutungsschema (Code[9]) erteilen. Sofern das Deutungsschema objektiv anerkannt ist, etwa weil es im Alltag gebräuchlich ist, erhält das Handlungsresultat eine objektive Bedeutung (z.B. Manuskript, Buch, Axt). Ein und derselbe Beobachter kann einem Handlungsresultat auch *nacheinander* unterschiedliche Bedeutungen beimessen. So erkenne ich auf der Straße aufgrund seines Organismus einen Mitmenschen und ordne ihn näherkommend aufgrund meiner lebensweltlichen Kenntnis als meinen Nachbarn ein oder als Fremden.

Wir können es aber auch mit mehreren Beobachtern und daher auch mit unterschiedlichen lebensweltlichen Deutungsschemata zu tun haben wie etwa mit Wissenschaftlern unterschiedlicher Fachdisziplinen, die ihre Bedeutungszuweisungen nach dem wissenschaftlichen (objektiven) Code ihres Faches vornehmen, den sie sich während ihres Studiums und ihrer Berufstätigkeit angeeignet haben. Es besitzt dann ein und dasselbe Handlungsresultat verschiedene beobachterabhängige *objektive* Bedeutungen. Also besitzt etwa der menschliche Organismus, als fertiges Ergebnis betrachtet und daher unabhängig von seinem jeweiligen Entwicklungsstand, für den deutenden Biologen nach dem Deutungsschema seiner Disziplin die objektive Bedeutung eines biologischen Erzeugnisses, welches von *homo sapiens sapiens* hervorgebracht wurde. Zum gleichen Ergebnis

kommt auch der naturwissenschaftlich ausgebildete Mediziner, jedoch darf *dieser* sich als Arzt in der Praxis nicht auf diese Bedeutungszuweisung beschränken und zum Leitbild seines therapeutischen Handelns machen, worauf noch einzugehen sein wird. Demgegenüber deutet der phänomenologische Soziologe den menschlichen Organismus anders. Für ihn besitzt er eine objektive lebensweltliche Bedeutung als Handlungsresultat zweier Menschen. Der Organismus repräsentiert folglich die menschlichen Bewusstseinsleistungen der Eltern und ihrer Vorfahren sowie das von ihnen konstituierte zwischenmenschliche Handlungsgeflecht und damit eine lebensweltliche Bedeutung. Diese ist im Einzelfall einzigartig. Jeder menschliche Organismus besitzt demnach zumindest diese beiden wissenschaftlich beschreibbaren, d.h. objektiven Bedeutungen: er ist biologisches Erzeugnis sowie lebensweltliches Zeugnis. Über diese beiden wissenschaftlichen Deutungsschemata hinaus gibt es noch *andere objektive Bedeutungen* des menschlichen Organismus, sofern die angewandten Deutungsschemata eine intersubjektive Gültigkeit beanspruchen können.

Nimmt der Beobachter hingegen statt des fertigen Handlungsresultates die Bewusstseinsleistungen des/der Handelnden bzw. der Zeugenden in den Blick, welche das Handlungsresultat hervorbrachte(n), dann erfasst er dessen/deren *subjektive Bedeutung* für den/die Handelnden bzw. Zeugenden, also die subjektive Bedeutung des Buches für den Autor bzw. des Kindes für seine Eltern.

Objektive und subjektive Bedeutung hängen jeweils davon ab, worauf das Augenmerk des Beobachters gerichtet ist und welche Deutungsschemata ihm zur Verfügung stehen. Wir beschränken uns im Folgenden auf die objektiven Deutungsschemata der Biologie und der phänomenologischen Soziologie und können so wissenschaftlich die zweifache Wesensart des menschlichen Organismus darlegen, wie sie sich mit Beginn seiner leibhaftigen Existenz bei der Befruchtung konstituiert.

6.1 Konstitution der biologischen und lebensweltlichen Bedeutung bei der Befruchtung

Menschen geben bei der Befruchtung an ihre Nachkommen Teile ihrer biologischen Wirklichkeit in Gestalt ihrer Chromosomen weiter, woraus sich der Chromosomensatz des neuen Organismus bildet. Insofern ist er ein biologisches Produkt und seine materielle Beschaffenheit gibt Zeugnis von der biologischen Realität seiner Eltern und Vorfahren (z.B. in einer Erbkrankheit). Darüber hinaus verkörpert der menschliche Organismus, wie dargelegt, Teile der lebensweltlichen Wirklichkeit seiner Eltern. Er steht für diese auf ihn übergegangene lebensweltliche Bedeutung bzw. die damit verbundenen nichtmateriellen Eigenschaften, wie sie im ersten Satz des Lebenslaufes stehen. Sie sind gewissermaßen unsichtbar an ihn ‚angeheftet‘, d.h. der Organismus bezeugt sie; er ist ein Zeugnis der menschlichen Lebenswelt, die ihn hervorgebracht hat. Beide wissenschaftlich beschreibbaren Bedeutungen, die biologische und die lebensweltliche, gehören zum Menschen; sie machen ihn aus. Die Zeugnisfunktion des Organismus ist unabhängig von dessen Entwicklungszustand oder seinen biologischen Eigenschaften; sie ist allein an sein materielles Vorhandensein geknüpft; ohne Organismus kein Zeugnis.

Am Lebensanfang ist uns dieses Hinzutreten einer lebensweltlichen Bedeutung zu einem rein biologischen Geschehen (Befruchtung) kaum geläufig, wohl aber am Lebensende. Wird etwa ein tödliches Herz-Kreislaufversagen durch die Verabreichung von Gift ausgelöst, dann erhält ein an sich biologisches Geschehen noch eine lebensweltliche Bedeutung hinzu, die durch die gerichtsmedizinische Untersuchung des Organismus nachzuweisen und ggf. als Giftmord nach geltendem Gesetz zu bestrafen ist.

Der Organismus als Handlungsresultat und seine ihm ‚angeheftete‘ immaterielle Bedeutung stellen die Verbindung eines materiellen Trägers mit einer immateriellen Bedeutung dar. Auf diese Bedeutung verweist der

Organismus als materieller Träger den interpretierenden Beobachter, sofern er über dieses Deutungsschema verfügt. Eine solche Verbindung von materiellem Zeichenträger und Bedeutung bezeichnet man in der Zeichenlehre (Semiotik) als ein Zeichen oder Zeugnis. Den Organismus selbst wiederum, also der materielle Bedeutungsträger, kann man als das aktuelle Ergebnis eines Zeichenflusses (Semiose) durch unterschiedliche (z.B. biologische und zwischenmenschliche) Wirklichkeiten beschreiben; dabei müssen sich auf der zwischenmenschlichen Ebene die Personen ebenso „erkennen" wie die Keimzellen auf der interzellulären Ebene, damit es zur Befruchtung kommen und der Zeichenfluss des Lebens weitergehen kann (Schmid-Tannwald und Huber 2006).

6.2 Der Mensch als ‚Elementarteilchen' und Angehöriger zweier Welten oder Wirklichkeiten

In Anlehnung an die Elementarteilchen mit elektrischer Ladung in der Teilchenphysik kann man den Menschen als ein lebendiges ‚Elementarteilchen' betrachten. Er besitzt eine einzigartige (sich mit dem Wachstum vergrößernde) biologische Masse und zudem eine einzigartige (sich mit dem Alter erweiternde) lebensweltliche Ladung. Wie das geladene Masseteilchen sowohl der Gravitationskraft als auch der elektrischen Feldkraft unterliegt, so gehört auch das Elementarteilchen ‚Mensch' zwei verschiedenen Wirklichkeiten an. Als biologisches Erzeugnis unterliegt der Organismus den Gesetzen der natürlichen Welt und wegen seiner lebensweltlichen Ladung zugleich den Gesetzen der menschlichen Lebenswelt. Nur letztere werden von Menschen gemacht und können sogar über die physische Existenz, d.h. Leben oder Tod ihrer Mitglieder, entscheiden (z.B. Abtreibung, Todesstrafe).

Eine Besonderheit weisen dementsprechend menschliche Embryonen auf, die durch die Befruchtung im Reagenzglas (In-Vitro-Fertilisation, IVF) *er*zeugt wurden und *aus ein- und demselben Stimulationszyklus* und Erzeugungsvorgang stammen. Sie weisen von Anfang an unterschiedliche biologische Eigenschaften auf, wie auch *ge*zeugte Embryonen. Weil sie aber alle in ein und demselben Zyklus erzeugt wurden, bezeugen sie alle denselben lebensweltlichen Kontext und dieselben elterlichen Bewusstseinsleistungen; sie besitzen daher von Anfang an alle dieselbe lebensweltliche Bedeutung.

Demgegenüber haben geklonte Embryonen alle sowohl dieselben biologischen Eigenschaften als auch dieselben lebensweltlichen Bedeutungen.

Nichtmenschliche Lebewesen dagegen sind auch als biologische Elementarteilchen anzusehen, haben aber keine Ladung, d.h. keine lebensweltliche Bedeutung, weil sie die Welt, in der sie nach biologischen Gesetzen leben und sich (ohne ‚Durchlauf' durch die menschliche Lebenswelt, s.o.) reproduzieren, nicht selbst durch ihr Handeln konstituieren. Als rein biologische Erzeugnisse unterliegen sie alleine den Gesetzen der natürlichen Welt und haben einen „Marktpreis". Allerdings kann der Mensch anorganische oder organische Produkte der Natur in seine Lebenswelt hereinnehmen, indem er ihnen eine Bedeutung zuweist; so kann er sich die Natur ‚untertan' machen und etwa Steine als Bau-, Getreide als Nahrungs- und Pferde als Fortbewegungsmittel (be-) nutzen.

7 Schlussfolgerungen

Die Naturwissenschaften, welche ihre Erkenntnisse aus der Abstraktion von den handelnden Subjekten in der Alltagswelt gewinnen, lassen vergessen, dass die beschriebenen Abläufe in der menschlichen Lebenswelt gründen. Wenn sich Ärzte bei ihrer Berufsausübung alleine von jener Sicht des menschlichen Lebensanfangs

leiten lassen, die ihnen während ihrer *natur*wissenschaftlich ausgerichteten Ausbildung vermittelt wurde, dann zieht die ‚prinzipielle' Subjektivitätsvergessenheit einer naturwissenschaftlich dominierten Medizin in die ärztliche Praxis ein. Dann werden „aus Ärzten Mediziner“, aus „Kranken Gegenstände“ (Meyer-Abich 2007) und aus menschlichen Embryonen biologische Produkte, von denen in unserem Gesundheitssystem (statistisch erfasst) jährlich über 100 000 beseitigt werden, was die weitaus häufigste Ursache der vorgeburtlichen Kindersterblichkeit ausmacht.

Diese Krisis der (Frauen-)Heilkunde lässt sich nur durch die Rückkehr zu einer umfassenderen Sicht vom Menschen „heilen“. Hierzu müssen Ärzte den menschlichen Organismus wieder als das Resultat eines sexuell vermittelten zwischenmenschlichen Handelns und als das Zeugnis einer im Voraus handelnd herzustellenden gemeinsamen Wirklichkeit sehen, in der Menschen existieren und überleben müssen. Seinerzeit forderte der um eine ganzheitliche Medizin bemühte Viktor von Weizsäcker (1953: 123 ff), dass „wirkliche Ärzte“ während der Behandlung „gleichzeitig mit zwei Augen“ sehen müssten, wobei das eine „auf die Natur, das andere aber auf die Gesellschaft gerichtet sein“ müsse. Der einzelne Arzt kann aber, wie dargelegt, „Natur“ und „Gesellschaft“ nicht *gleichzeitig* in den Blick nehmen, obwohl er beide kennen muss. Er kann nur den einen Aspekt oder den anderen ins Auge fassen und muss daher seinen Beobachterstandpunkt oder „Erlebnis- bzw. Erkenntnisstil (Schütz und Luckmann 2003, 57 ff) je nach Gesprächsverlauf und Anforderung wechseln. Wie der Träger einer Bifokalbrille nach Bedarf auf die Nähe oder in die Ferne fokussiert, kann der Arzt in der Arzt-Patienten-Beziehung *nacheinander* entweder die naturwissenschaftliche Wirklichkeit oder die lebensweltliche Bedeutung in den Brennpunkt seiner Aufmerksamkeit rücken und so in der Arzt-Patienten-Beziehung ins Auge fassen, was ihm zur Deutung des präsentierten Geschehens wichtig ist. Für die regelhafte Beschreibung des Aufbaus der Zweierbeziehung von Arzt und Patient sowie der Charakteristika einer solchen Beziehung leistet das Modell der menschlichen Lebens- und Alltagswelt einen unschätzbaren Beitrag. Ärztliches Einfühlungsvermögen und ärztliche Kunst, die bisher als glückliche Veranlagung galten, lassen sich nun regelhaft lehren, weshalb dieses Modell in die Aus- und Weiterbildung von Ärzten gehört.

Denn anders als die „Arzt-Patienten-Interaktion“ (Gerst: C 1208) ist die Arzt-Patienten-Beziehung gekennzeichnet durch eine theoretisch endlose Abstimmung der unterschiedlichen Zeichensysteme bzw. Sprachen, welche einerseits der Arzt als Mitmensch und medizinischer Fachmann sowie andererseits der Patient allein schon aufgrund lokaler, sozialer und sonstiger Unterschiede benutzen. Dabei liegt es in der Verantwortung des Arztes, sich zu vergewissern, ob das Ausgetauschte auch von beiden verstanden wird. Denn nur bei fortwährender kommunikativer Angleichung der benutzten Sprachen (Zeichensysteme, Codes) in einem „diagnostisch-therapeutischen Zirkel“, d.h. in einem sich „mit der Zeit entwickelnden Handlungssystem“ können Arzt und Patient – wie Mann und Frau in Paarbeziehungen – aus ihren beiden individuellen Wirklichkeiten eine gemeinsame Wirklichkeit aufbauen (Uexküll und Wesiack 1998: 414 ff). Nur diese ermöglicht dem Arzt einen Zugang zur ansonsten unzugänglichen subjektiven (individuellen) Wirklichkeit seines Gegenübers.

Durch den bereits erwähnten erfordernisbedingten Wechsel des Beobachterstandpunktes oder „Erlebnis- bzw. Erkenntnisstils“ beim Arzt ergeben sich für ihn unterschiedliche Bilder oder Wirklichkeiten, welche ihm unterschiedliche Handlungsmöglichkeiten (Therapien) eröffnen. Erst dann können im Rahmen des ärztlichen Heilungsauftrages individuelle Antworten auf die wichtigen Fragen nach dem Sinn oder der Sinnlosigkeit des menschlichen Daseins, nach unserer Vernunft und Unvernunft sowie nach unserer Verantwortlichkeit und Freiheit gesucht und gefunden werden, die sich sonst „prinzipiell“ nicht mehr stellen (Husserl 1936).

Erfasst der Arzt etwa bei einer Konfliktschwangerschaft die lebensweltliche Bedeutung der Schwangerschaft und damit ihren Zeugnischarakter für die spezielle Lebenssituation der Eltern und ihr Handeln innerhalb ihrer in ständigem Auf- und Umbau befindlichen Alltagswelt, dann wird er der Frage nachgehen, welchen Sinn dieses oftmals unerwartet eingetretene Ereignis in dieser Lebenssituation haben könnte. Denn erst vor diesem lebensweltlichen Hintergrund kann *verstanden* werden, warum die vom Paar bisher aufrecht erhaltene Kontinuität gesprengt und durch Handeln oder Nichthandeln dramatisch ‚andere Umstände' entstanden sind oder geschaffen wurden. Auch hat der Arzt zu berücksichtigen, dass es sich bei einem Schwangerschaftsabbruch um die Auslöschung eines lebensweltlichen Zeugnisses von der intimen zwischenmenschlichen (Beziehungs-) Wirklichkeit der Eltern handelt (Willie van Peer 1994: 319 ff, Schmid-Tannwald 2001: 233 ff), weshalb ein Abbruch in Abhängigkeit von der bisherigen Prägung und dem weiteren Lebensweg der Frau als schweres Trauma (Pokropp-Hippen 2007) erlebt werden und posttraumatische Gesundheitsstörungen nach sich ziehen kann. Solche Betrachtungsweisen und Einsichten bleiben dagegen Medizinern verborgen, welche sich auf (natur-)wissenschaftlich gesichertem Boden wähnen und die Schwangerschaft sich und anderen als das biologische Produkt eines erfolglosen ‚Kontrazeptionsverhaltens' *erklären*. Dessen Beseitigung stellt sich aus ihrer Sichtweise als harmloser und folgenloser Eingriff dar. Doch verfehlen sie damit nicht ihren ärztlichen Heilungsauftrag und verkehren sie ihn bezüglich des Ungeborenen nicht sogar ins Gegenteil?

Die Rückbesinnung auf den lebensweltlichen Subjektcharakter jedes Menschen innerhalb seiner zwischenmenschlich konstituierten Alltagswelt und die Wiedergewinnung seines immateriellen Zeugnischarakters grenzt den Menschen von den nichtmenschlichen Lebewesen ab. Gegenüber der bisherigen lediglich *natur*-wissenschaftlichen Sicht bedeutet die wissenschaftliche Darlegung seines *inneren Werts* und damit seiner Würde (Kant 1994: 58 ff) mit Hilfe des Modells der Lebens- und Alltagswelt für *homo sapiens* die rationale Basis für seine Vermenschlichung (Humanisierung) und die ihn schützenden Menschenrechte.

Literaturverzeichnis

Barbieri Marcello (2011), The Paradigms of Biology. Manuscript for special issue 3. 11th Annual International Gathering in Biosemiotics 2011, New York. Zugänglich am 23.6.2011 unter: http://dactylfoundation.org/wp-content/uploads/2011/05/TheParadigmsofBiology.pdf.

Berger, *Peter L. und Thomas Luckmann* (1966), The Social Construction of Reality. Garden City N.Y.: Doubleday. Deutsch von Monika Plessner: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/M.: Fischer. 17. Auflage 2000.

Eberle, *Thomas S.* (1993), Schütz` Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protosoziologie? In: Angelica Bäumer und Michael Benedikt (ed.), Gelehrtenrepublik – Lebenswelt : Edmund Husserl und Alfred Schütz in der Krisis der phänomenologischen Bewegung. Wien: Passagen.

Engel, *George L.* (1977), The need for a new medical model: a challenge for biomedicine. Science 196: 129–136.

Gerst, *Thomas* (2010), Die Arzt-Patienten-Interaktion ist ganz zentral. Dtsch Ärztebl 107 (28–29): A 1388–A 1389.

Hitzler, *Ronald und Thomas S. Eberle* (2000), Phänomenologische Lebensweltanalyse. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff und Ines Steinke (eds.), Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek: Rowohlt: 109–118. Zugänglich am 29.12.2009 unter: http://www.hitzler-soziologie.de/pdf/hitzler_2000b.pdf.

Hitzler, *Ronald* (2008), Von der Lebenswelt zu den Erlebniswelten. Ein phänomenologischer Weg in soziologische Gegenwartsfragen. In: Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier, Jochen Dreher, Bernt

Schnettler (eds.), Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 131–140.

Husserl, *Edmund* (1936), Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. In: Elisabeth Ströker (ed.), Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie/ Edmund Husserl. Hamburg: Meiner 1996.

Husserl, *Edmund* (2007), Grundzüge einer Wissenschaft von der Lebenswelt. In: Klaus Held (ed.), Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II. Stuttgart: Reclam: 276–292.

Kant, *Immanuel* (1785), Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. In: Karl Vorländer (ed.), Hamburg: Meiner. 7. durchges. Auflage 1994.

Kant, *Immanuel* (1990), Metaphysik der Sitten. Des Rechts der häuslichen Gesellschaft, zweiter Titel: Das Elternrecht § 28. Stuttgart: Reclam jun..

Lenz, *Karl* (1998), Soziologie der Zweierbeziehung. Eine Einführung. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Liebelt, *David* (2007), Edmund Husserl, Lebenswelt – Ein Überblick. Studienarbeit. München und Ravensburg: Grin Verlag.

Lown, *Bernard* (1996), The Lost Art of Healing. New York: Houghton Miffin. Deutsch von Helga Drews: Die verlorene Kunst des Heilens. Anleitung zum Umdenken. Berlin: Suhrkamp Taschenbuch 3574. 8. Auflage 2004.

Luckmann, *Thomas* (1992), Theorie des sozialen Handelns. Berlin und New York: de Gruyter.

Luckmann, *Thomas* (2008), Konstitution, Konstruktion: Phänomenologie, Sozialwissenschaft. In: Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier, Jochen Dreher, Bernt Schnettler (eds.), Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften: 33–40.

Mann, *Klaus* (1942), The Turning Point. New York: Fischer. Deutsch: Der Wendepunkt. Ein Lebensbericht. Reinbek: Rowohlt 1993.

Masters, *William H. und Virginia E. Johnson* (1966), Human Sexual Response. Boston: Little, Brown Co. Deutsch von Volkmar Sigusch und D. J. Wilson: Die sexuelle Reaktion. Wissenschaftliche Bearbeitung der deutschen Ausgabe und Vorwort von Volkmar Sigusch. Reinbek: Rowohlt 1970.

Meixner, *Uwe* (2003), Die Aktualität Husserls für die moderne Philosophie des Geistes. In: Seele, Denken, Bewusstsein. Zur Geschichte der Philosophie des Geistes. Berlin, New York: de Gruyter 2003.

Merleau-Ponty, *Maurice* (1945), Phénoménologie de la perception. Paris 1945: Éditions Gallimard. Deutsch von R. Boehm: Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin: de Gruyter 1966.

Meyer-Abich, *Klaus Michael*, An den Grenzen der naturwissenschaftlichen Medizin: Läßt sich das heutige Krankheitswesen in ein Gesundheitswesen zurückverwandeln? Vortrag anlässlich der Tagung der Evangelischen Akademie Bad Boll zum Thema: Anders heilen. Gesundheit und Spiritualität. Bad Boll, 6.–9.9. 2007. Online-Text unter: http://www.ev-akademie-boll.de/fileadmin/res/otg/470707-Meyer-Abich.pdf.

Nöth, *Winfried* (2000), Handbuch der Semiotik. Stuttgart und Weimar: Metzler, 2. vollst. neu bearb. u. erw. Auflage.

Peer van, *Willie* (1994), Zeichen-Verstümmelung: Geschichte und Funktionen. Zeitschrift für Semiotik 16: 319–331.

Pokropp-Hippen, *Angelika* (2007), Das Postabortion-Syndrom und sein Bezug zur posttraumatischen Belastungsstörung (PTSD). Vortrag anlässlich des 12. Kooperationsseminar der Ärzte für das Leben e.V. mit der Hanns-Seidel-Stiftung vom 8.–10. Juni 2007 im Bildungszentrum Wildbad Kreuth. Zugänglich am 12.4.2011 unter: http://www.aerzte-fuer-das-leben.de/symposium2007.html.

Portmann, *Adolf* (1947), Von der Idee des Humanen in der gegenwärtigen Biologie. In: Biologie und Geist. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1973, 323–339.

Scheler, *Max* (1928), Die Stellung des Menschen im Kosmos. Bonn: Bouvier, 2002, 15. unveränd. Auflage.
Schmid-Tannwald, *Ingolf* (2001), Schwangerschaft als Ausdruckszeichen des Subjekts Frau. In: Ingolf Schmid-Tannwald, Maria Overdick-Gulden (eds.), Vorgeburtliche Medizin zwischen Heilungsauftrag und Selektion. München: Zuckschwerdt: 233–270.
Schmid-Tannwald I., *J. Huber* (2006), Human life: an endless semiosis through different human sign-systems. Gatherings in Biosemiotics 6, Salzburg, Austria, 5–9 July 2006; zugänglich unter: http://www.biosemiotics2006.org/media/pdf/pdf94.pdf.
Schmid-Tannwald, *Ingolf* (2008), Der menschliche Alltag – ein unverzichtbarer Bestandteil eines wissenschaftlichen Menschenbildes. Everyday life – a vital component of every scientific model of man. GMS Z Med Ausbild: 25(1): Doc69. Zugänglich am 12.4.2011 unter: http://www.egms.de/en/journals/zma/2008-25/zma000553.shtml.
Schmid-Tannwald Ingolf (2008 a), Die zwischenmenschliche und die biologische Wirklichkeit des Menschen und deren Integration in einem wissenschaftlichen Modell. In: Stephan E. Müller, Ingolf Schmid-Tannwald, Otto P. Hornstein (eds.), Unerfüllter Kinderwunsch. Assistierte Fortpflanzung im Blickfeld von Medizin und Ethik. Berlin: LIT Verlag: 139–153.
Schütz, *Alfred* (1932), Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Wien: Springer. (1974) Frankfurt/M: Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 92. 2. Auflage 1981.
Schütz, *Alfred und Thomas Luckmann* (2003), Strukturen der Lebenswelt. Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft mbH.
Spaemann, *Robert* (1996), Personen: Versuche über den Unterschied zwischen etwas und jemand. Stuttgart: Klett Cotta. 3. Aufl. 2006.
Spreng, *Manfred* (2004), Physiologische Grundlagen der kindlichen Hörentwicklung und Hörerziehung. Vortrag gehalten anlässlich der Fachtagung: Ganz Ohr? Neue Wege der Hörerziehung. Hochschule der Medien (HdM) in Stuttgart am 12.11.2004.
http://www.schulinfos.de/ifdt/anla/Horen_beim_Kind_Spreng_Universitat_Erlangen.pdf (zugänglich am 11.4.2011).
Uexküll von, *Jakob* (1920), Theoretische Biologie. Berlin: Paetel.
Uexküll von, *Jakob* (1921), Umwelt und Innenwelt der Tiere. Berlin: Springer (2. vermehrte und verbesserte Auflage).
Uexküll von, *Jakob* (1936), Nie geschaute Welten. Die Umwelten meiner Freunde. Berlin: Springer (1. – 5. Auflage).
Uexküll von, *Jakob und Georg Kriszat* (1956), Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Bedeutungslehre. Hamburg: Rowohlt.
Uexküll von, *Thure und Wolfgang Wesiack* (1998), Theorie der Humanmedizin. Grundlagen ärztlichen Denkens und Handelns. München u.a.: Urban und Schwarzenberg. 3. völlig überarb. Auflage.
Waldenfels Bernhard (2000), Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes. Frankfurt/M., 2000, S. 306.
Weizsäcker von, *Viktor* (1953), Das Problem des Menschen in der Medizin. Versuch einer neuen Medizin. In: Johannes Harder (ed.) Kraft und Innigkeit. Hans Ehrenberg als Gabe der Freundschaft im 70. Lebensjahr überreicht. Heidelberg: Lambert Schneider: 123–128.
Wittgenstein, *Ludwig* (1922), Tractatus logico-philosophicus. London: Routledge & Kegan Paul.

(Endnotes)

1 Nach einem Vortrag, gehalten am 10. Juni 2012 anlässlich der Tagung „Medizin- und Bioethik. Aktuelles-Grundfragen-Perspektiven“ der Hanns-Seidel-Stiftung, Bildungszentrum Wildbad Kreuth,

2 Husserl, Edmund 1996

3 Schwierigkeiten beim umgekehrten Weg kennen wir vom sprichwörtlichen ‚zerstreuten Professor‘.

4 der Begriff „Umwelt“ geht auf Jakob, den Vater des Internisten Thure von Uexküll zurück.

5 im Gegensatz zu zweigliedrigen, d.h. mechanischen Ursachen-Wirkungsbeziehungen

6 Auch, wenn die Abkunft in Einzelfällen, wie etwa im Falle Kaspar Hausers, ungeklärt bleiben kann.

7 Die Situation ist vergleichbar mit einer zweiteiligen Schilderung einer Reise von München nach Prag, die bis zur Grenze in Deutsch und danach bis Prag in Tschechisch abgefasst ist. Man stelle sich nun Leser vor, die nur deutsch- oder nur tschechischsprachig sind sowie einen, der nur französisch kann. Eine Übersetzung der beiden Teile der Schilderung der Reise ins Englische könnten alle Leser verstehen, sofern sie diese Sprache kennen.

8 Erfahrungsgemäß kann es selbst den Zeugenden große Schwierigkeiten bereiten, sich ihrer subjektiven Bewusstseinserlebnissen zu erinnern; Außenstehende haben erst recht größte Probleme, die ‚Hintergründe von Schwangerschaften‘ zu explorieren.

9 Über die Entstehung und die Rolle von organischen Codes in Lebewesen siehe Barbieri (2011).

Zum Autor

Prof. Dr. med. Ingolf Schmid-Tannwald, Frauenarzt und ehem. Leiter der Familienplanungsstelle an der Frauenklinik der Universität München im Klinikum Großhadern. Jetzige Anschrift: D-80336 München, Nussbaumstr. 8, Tel: 089/ 59 57 44
Kontakt: ingolf.schmid-tannwald@gmx.net

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Das Phantom im Spiegel: Ein phänomenologischer Versuch über somatosensorische Plastizität und Leibgedächtnis

Thiemo Breyer

Zusammenfassung

Ausgangspunkt der hier angestellten Überlegungen ist die *virtual reality box* des Neurologen Vilayanur Ramachandran, ein Kasten, in dem ein Spiegel vor Patienten mit Phantomsymptomen in einer amputierten Hand so positioniert wird, dass die Bewegungsreflexion der intakten anderen Hand auf die gefühlte Stelle der Phantomhand projiziert wird. Zweck dieser Apparatur ist, das Phantom visuell wieder zum Leben zu erwecken, um intersensorische Effekte ermitteln zu können. Eines der Ergebnisse ist das Auftreten einer kinästhetischen Empfindung in der Phantomhand in 60% der Fälle. Der visuelle Sinn vermittelt hier zwischen zwei leiblichen Empfindungen, der originären kinästhetischen in der intakten Hand und der quasi-kinästhetischen in der Phantomhand. Wichtig ist dabei die Lokalisierung der Empfindung, die erst durch das Spiegelbild und das es verarbeitende visuelle Sensorium geleistet wird. Wenn der Patient sieht, wo sich die Phantomhand befindet, und eine Verbindung zur sich tatsächlich bewegenden Hand herstellt, kann sich eine intermodale Kongruenz zwischen projizierter und gefühlter Phantomhand einstellen, die häufig mit einer Linderung der Phantomschmerzen einhergeht. Diese Versuche bergen interessante Ansatzpunkte für die Phänomenologie der Leiblichkeit und des Leibgedächtnisses. Durch den Spiegel entsteht nämlich eine synästhetische Ordnung, in welcher der Leib sich durch intermodale Vermittlung an sich selbst erinnert und durch die eine Kongruenz unterschiedlicher Aspekte des Leibgedächtnisses hergestellt wird. Ziel des Aufsatzes ist es, das subjektive Erleben der Patienten mit Phantomgliedern mit den neurowissenschaftlichen Interpretationen über die zugrundeliegenden neuronalen Mechanismen sowie mit den phänomenologischen Konzepten von *Körperbild*, *Körperschema* und *Leibgedächtnis* zusammen zu denken. Es wird vorgeschlagen, das Phantom als paradoxale Erlebniseinheit aus einem körperbildlichen Vergessen und einem körperschematischen Erinnern zu verstehen.

Schlüsselwörter

Phantomglied, Phantomschmerz, Kinästhese, Leibgedächtnis, Körperschema, Körperbild

Abstract

The essay takes its point of departure with the *virtual reality box* developed by neurologist Vilayanur Rama chandran, in which a mirror is placed in front of a patient with phantom limb pain in an amputated hand in such a way that the reflection of the motor actions of the intact other hand is projected onto the spot where the phantom hand is felt. The aim of the apparatus is to visually re-erect the phantom in order to produce intersensory effects. One of the results is the appearance of a kinaesthetic sensation in the phantom hand in 60% of the cases. The visual modality mediates here between two bodily sensations – the original kinaesthetic sensation in the intact hand and the quasi-kinaesthetic one in the phantom hand. What is important is the localisation of the sensation, which is only achieved through the mirror image and the visual sensorium. When the patient sees where the phantom hand is located and if he can make a connection to the actually moving hand, then an

intermodal congruency can be established between the projected and the felt phantom hand. This congruency often relieves the phantom pain. These experiments provide interesting points of discussion for the phenomenology of embodiment and body memory. Due to the mirror a synaesthetic system emerges, in which the body, by way of intermodal mediation, remembers itself and by which a congruency of different aspects of body memory is created. The aim of this essay is to bring together the subjective experience of patients with phantom limbs with the neuroscientific interpretations of the underlying neuronal mechanisms as well as the phenomenological concepts of *body image*, *body schema* and *body memory*. It is argued that a phantom can be understood as a paradoxical experiential unit consisting of a body-imagistic forgetting on the one hand, and a body-schematic remembering on the other.

Kewords
Phantom limb, phantom pain, kinaesthesis, body memory, body schema, body image

1 Symptomatik und Phänomenologie von Phantomen

Ganz allgemein lässt sich ein Phantom als die Empfindung eines fehlenden Gliedmaßes bestimmen. Erstaunlicherweise erleben über 80% aller Patienten unmittelbar nach einer Amputation solche Phantomerscheinungen. Über die Zeit hinweg – oft dauert es Jahre – nimmt die Stärke dieser Empfindungen zwar ab, in manchen Fällen bleiben sie jedoch dauerhaft vorhanden. Die Phantomempfindungen sind sehr plastisch; das Phantomglied kann in unterschiedlichen Stellungen und in unterschiedlicher Länge empfunden werden. So kann z.B. ein Phantomarm kürzer und die Phantomhand in den Amputationsstumpf hinein ‚teleskopiert‘ (vgl. Woodhouse 2005) werden.

Lange Zeit ging man davon aus, dass eine Irritation durchtrennter Nervenenden (*Neuromata*) am Stumpf für die Phantomempfindungen verantwortlich sind und dass anomale bzw. nichtfunktionale Signale, die vom entzündeten Stumpf an das Gehirn gesendet werden, dort in Schmerzen umgewandelt werden. Die auf dieser Theorie aufbauenden Therapieformen scheiterten aber in den meisten Fällen. So wurde zuweilen ein Stumpf verkürzt, da man davon ausging, dass durch die Entfernung der Neuromata auch keine ‚sinnlosen‘ und Schmerzen erzeugenden Signale mehr an das Gehirn geleitet würden. Man erhoffte sich durch die Reamputation eine Linderung der Phantomschmerzen. Doch im Gegenteil bildete der neue Stumpf in vielen Fällen seine eigenen Phantomerscheinungen aus, wobei gleichzeitig das alte Phantom bestehen blieb. Dies führte entgegen der Interventionsabsicht also sogar zu einer Verschlimmerung der Phantomschmerzen.

Die Neuroma-Theorie wurde sodann Ende der 1980er Jahre revidiert (vgl. Melzack 1989) und es entwickelten sich seither eine Reihe von Neuansätzen, von denen im Folgenden der Ansatz der kortikalen Reorganisation aufgegriffen wird, zu deren Hauptvertretern auch Ramachandran zählt (vgl. Ramachandran & Blakeslee 1998). Diese Theorie geht von dem Befund aus, dass sich der primäre *somatosensorische Kortex* in erheblichem Maße umstrukturieren kann, wenn ein bestimmter sensorischer Input ausfällt. Ein Areal im somatosensorischen Kortex, welches für die Verarbeitung der Information aus einem Körperteil zuständig ist, der nun keinen Input mehr weiterleitet, wird nämlich im Lauf der Zeit von den umliegenden Arealen mit in Anspruch genommen. Wo zuvor z.B. Tastempfindungen aus dem Bereich der Hand verarbeitet wurden, können später Signale aus dem Bereich des Gesichts verarbeitet werden, da Gesicht und Hand auf der *somatotopischen Karte* (auch bekannt als Penfield-Homunkulus, vgl. Schott 1993) direkt nebeneinander liegen. Diese Übernahme der Verarbeitung wird als neuronales *Remapping* bezeichnet. Nachgewiesen werden kann es beispielsweise

dadurch, dass man einem Patienten, der eine Phantomhand spürt, mit einem Pinsel über unterschiedliche Gesichtspartien streicht und er dann eine Streichelempfindung im Phantom spürt. Dieser von Ramachandran experimentell erzeugte Effekt zeigt, dass bestimmte Bereiche des Gesicht-Input verarbeitenden Kortex übergegriffen haben auf solche Bereiche, die zuvor Input aus der später amputierten Hand verarbeitet haben. Hieraus wurde die weiterführende These entwickelt, dass Phantomempfindungen im Allgemeinen aus einem *Remapping-Konflikt*, also einem Konflikt in der Verarbeitung alter und neuer Informationsmuster aus unterschiedlichen Input-Quellen entstehen. Gestützt wird diese These durch Forschungen zum Schmerzempfinden. Hier konnte gezeigt werden, dass Schmerz – und nicht etwa die ursprüngliche Empfindungsqualität in modifizierter Form – in vielen Fällen das affektive Korrelat einer kortikalen Reorganisation ist (vgl. Flor et al. 1995).

Auf der Grundlage dieser und weiterer Befunde stellte sich Ramachandran die Frage, wie der durch die neuronale Plastizität des Gehirns ermöglichte Reorganisationskonflikt, der Phantomschmerzen zu verursachen scheint, wieder aufgelöst werden könnte. In seinen mittlerweile berühmten Experimenten mit der *virtual reality box* wird ein Spiegel vor Patienten mit Phantomsymptomen in einer amputierten Hand so positioniert, dass die Bewegungsreflexion der intakten Hand auf die gefühlte Stelle der Phantomhand projiziert wird. Eines der Ergebnisse ist das Auftreten einer kinästhetischen Empfindung in der Phantomhand in 60% der Fälle. Der visuelle Sinn vermittelt hier zwischen zwei leiblichen Empfindungen, der originären kinästhetischen in der intakten Hand und der quasi-kinästhetischen in der Phantomhand. Wichtig ist dabei die Lokalisierung der Empfindung, die erst durch das Spiegelbild und das es verarbeitende visuelle Sensorium geleistet wird. Wenn der Patient sieht, wo sich die Phantomhand befindet, und eine Verbindung zur sich tatsächlich bewegenden Hand herstellt, kann sich eine intermodale Kongruenz zwischen projizierter und gefühlter Phantomhand einstellen, die häufig mit einer Linderung der Phantomschmerzen einhergeht.

Der Patient ist sich voll darüber bewusst, dass es sich bei der Hand im Spiegel um eine Spiegelung seiner anderen, intakten Hand handelt, und dennoch wirkt der Trick. Wie ist dies zu deuten? In der Neurowissenschaft nimmt man an, dass der zugrunde liegende Mechanismus ein unbewusster bzw. subpersonaler ist und die höherstufige kognitive Gewissheit, dass man eigentlich getäuscht wird, zu diesem nichts beiträgt bzw. seine Funktionsweise nicht beeinträchtigt. Was hier jedoch im leiblichen Erfahrungshaushalt des Subjekts geschieht, soll im Folgenden anhand einiger zentraler Konzepte aus der Phänomenologie erläutert werden.

Phänomenologisch besonders relevant ist dafür die *Doppelaspektivität des Leibkörpers* (Plessner 1980, 304ff.). Als gelebter *Leib* ist der Leib Träger oder Medium der Subjektivität, das Organ unseres primären Bezugs zur Welt. Gleichzeitig ist der Leib aber auch ein Objekt mit physikalischen Eigenschaften und unterliegt als solcher – jetzt als *Körper* gedacht – den Naturgesetzen. Leiblich haben wir die Möglichkeit, auf unseren eigenen Leib zurückzukommen, beispielsweise in der Selbstberührung. Maurice Merleau-Ponty spricht von einer *Reflexivität des Leibes* (Merleau-Ponty 2007, 243). Bei einer Amputation fällt die Objektivierungsmöglichkeit dieser Art der leiblichen Reflexion im Hinblick auf das amputierte Körperglied weg, es bleibt nur die Innenerfahrung, das subjektive Moment zurück. Das Glied als objektiver, mittels des Leibes berührbarer und zugleich beobachtbarer Teil des Körpers ist verschwunden.

Das Korrelationsverhältnis zwischen Subjektivität und Objektivität, das für jede leibkörperliche Erfahrung strukturell charakteristisch ist, wird hier in ein Ungleichgewicht gebracht. Es entsteht ein *Dilemma* für das Subjekt, das im Phantom manifest wird. Der Spiegel jedoch stellt die Objektivierungsmöglichkeit wieder her, d.h. man kann seinem verlorenen Glied gegenüber wieder zu einem beobachtenden Anderen werden. Die

Intersubjektivität des Leibes (vgl. Wehrle 2012) mit sich selbst wird, mit anderen Worten, wieder hergestellt. Die visuelle Objektivierung reicht hin, um ein Gleichgewicht der beiden Aspekte des Leibkörpers wieder herzustellen, auch wenn freilich keine Selbstberührung möglich wird.

Zum dilemmatischen Aspekt des Phantoms, der mit der Ambiguität des Leibes zusammenhängt, schreibt Herbert Plügge:

> ‚Entfremdet‘ und ‚eigen‘ sind zwar logisch Widersprüche, aber im Bereich der leiblichen Selbsterfahrung durchaus vereinbar. Und nicht nur vereinbar, sondern sich gegenseitig fordernde Charakteristika. Je entfremdeter ein Glied in seiner paraesthetischen Verfassung ist, desto mehr wird es als eigenes empfunden. Es gehört dann mehr zu mir als jemals. Diese Paradoxie ist eine unumstößliche Realität und auch nur der Ausdruck der unsere Leiblichkeit charakterisierenden Ambiguïté. Das sich mir so bestürzend entfremdete Glied wird mir erst richtig zu eigen, wenn seine Zugehörigkeit zu mir fraglich wird. Ja, erst wenn es sich mir zu entziehen droht, wird das bisher nie Bemerkte zum unschätzbaren Eigenen.
> (Plügge 1967, 12; vgl. Plügge 1970, 48).

In dieser Beschreibung kommt das Doppelverhältnis von *Leibsein* und *Körperhaben* besonders deutlich zum Ausdruck. In der Situation des Nichtmehrhabens eines Glieds wird einem der Aspekt des Körperhabens (hier im Modus des Gehabthabens) in emphatischer Weise bewusst. Wo das Haben zuvor unthematisch in der fungierenden Leiblichkeit des Lebensvollzugs aufgeht, tritt es jetzt aufdringlich in den Vordergrund.

2 Körperbild und Intersubjektivität

Lange Zeit wurde angenommen, dass Phantomglieder nur auftreten, wenn sich die Phantomempfindungen auf einen vorher dagewesenen Körperteil beziehen. Seit den 1960er Jahren häufte sich aber die empirische Evidenz an, dass auch Individuen mit von Geburt an fehlenden Gliedern Phantomerscheinungen haben können. Ramachandran (1993) berichtet von einer 20jährigen Frau, der von Geburt an beide Unterarme fehlen. Die Frau schildert jedoch, lebhafte Bewegungsempfindungen in den Phantomunterarmen und -händen zu haben, da sie beispielsweise in Gesprächen durchaus mit ihnen gestikuliere. Könnte es sein, dass die Phantomglieder das Resultat eines intersubjektiven Angleichungsprozesses sind, bei dem die beobachteten Arme und Hände anderer Personen als visuelle Repräsentation in das Körperbild der Patientin integriert wurden? Verbunden mit dem Wunsch, wie alle anderen Menschen in ihrem Umfeld expressiv mit Händen und Armen kommunizieren zu können, könnte dieses erweiterte Körperbild eventuell auch zu den entsprechenden Phantomempfindungen führen. Ramachandran widerspricht dieser These mit zwei Argumenten.

Erstens berichtet die Patientin, dass ihre Phantomarme ca. 30cm kürzer sind, als sie ‚normalerweise‘ sein sollten, d.h. kürzer als die Arme, die an Anderen wahrgenommen werden. Über diesen Umstand wurde sich die Patientin klar, da ihre Phantomarme und -hände nicht in Prothesen passen, die einer normalen Armlänge entsprechen. Zweitens berichtet sie, dass die Phantomarme beim Gehen nicht hin und her schwingen, wie es ‚normalerweise‘ der Fall sein müsste, sondern starr am Körper hinunter zeigen. Für Ramachandran sind dies Belege dafür, dass es sich bei den Phantomerscheinungen nicht um Wunschdenken und Projektionen handelt, die durch einen intersubjektiven Bezug erzeugt werden, sondern Ergebnisse von rein intrasubjektiven neuronalen Mechanismen. Denn warum würde die Patientin sich zu kurze und überdies beim Gehen starre Arme und Hände ‚einbilden‘?

Eine phänomenologische Auseinandersetzung mit Ramachandrans neurologischer Erklärung muss darauf abheben, dass das Körperbild immer auch intersubjektiv vermittelt ist, und zwar schon deshalb, weil der Mensch *Körper hat* und *Leib ist*. Er kann seinem Körper gegenüber die objektivierende Rolle eines ‚exzentrischen Beobachters‘ einnehmen. In der ‚Bespiegelung‘ durch den leibhaften Anderen schließlich wird diese Einstellung zu sich selbst vervollständigt. Hierzu gehören dann auch fremdinduzierte selbstreflexive Gefühle wie Scham mit den dazugehörigen leiblichen Korrelaten wie das Erröten (vgl. Rinofner-Kreidl 2009).

Betrachten wir den phänomenologischen Ansatz im Hinblick auf Phantomglieder etwas genauer: Für den bereits genannten Merleau-Ponty handelt es sich bei Phantomen um eine Erscheinung, die einer grundsätzlichen philosophischen Klärung bedarf, nämlich einer Klärung des Verhältnisses von Leib und Seele bzw. von Physiologischem und Psychologischem. Hierbei gilt es,

> das Zusammenspiel psychischer Determinanten und physiologischer Bedingungen zu verstehen [...]. Das Phantomglied ist weder einfach die Folge objektiver Kausalität, noch auch einfach nur eine *cogitatio*. Ein Gemisch aus beidem könnte es nur sein, wenn es möglich wäre, eines zum anderen in Bezug zu setzen: ‚Psychisches‘ und ‚Physiologisches‘, ‚Für-sich‘ und ‚An-sich‘, und einen Ort der Begegnung beider aufzuweisen, wenn also Prozesse dritter Person und personale Akte in einem beiden gemeinsamen Milieu der Integration fähig wären. (Merleau-Ponty 1966, 100)

Das Phantom ist hiernach zweifach strukturiert, so wie allgemein Leib, Leibbewusstsein und Leibgedächtnis eine Doppelstruktur von subjektiver und objektiver Dimension, von intentionalen Bezugnahmen und präintentionalen Affektionen aufweisen. Merleau-Ponty spricht demgemäß von einer *Zweideutigkeit des Phantomgliedes*. Weiterhin nennt er das Phantom ein „Nichtanerkennenwollen der Verstümmelung“ (ebd., 106) bzw. eine „organische Verdrängung“ (ebd., 107):

> Die Nichtanerkennung des Mangels ist nur die Kehrseite unserer Weltzugehörigkeit, die implizite Verneinung dessen, was der natürlichen, uns unseren Aufgaben und Sorgen entgegen, in unsere Situation und vertrauten Horizonte hinein werfende Bewegung sich widersetzen will.
> (Merleau-Ponty 1966, 106)

Anders als von der mehr oder weniger willentlich gesteuerten *Verdrängung* der Verstümmelung kann man auch von einem sensorischen *Vergessen* des Fehlens des Arms sprechen. Dieses leibliche Vergessen manifestiert sich bei Amputationspatienten beispielsweise darin, dass sie versuchen, mit einem Phantombein zu gehen, und zu Fall kommen. Eine von Ramachandran beschriebene Patientin, die im Alter von fünf Jahren einen Daumen amputiert bekam, scheint diese Tatsache ebenfalls vergessen zu haben, denn sogar noch 20 Jahre nach der Amputation greift sie wie selbstverständlich nach Gegenständen so, als wäre der Daumen noch vorhanden, und wundert sich, wenn ihr die Dinge entgleiten und zu Boden fallen.

Nach Shaun Gallagher (2005) stellt sich hier die Frage, ob Phantomerscheinungen eher im Bereich des *Körperschemas* (vgl. Bromage & Melzack 1974) oder im Bereich des *Körperbildes* (vgl. Weiss 1958) anzusiedeln sind. In der Psychologie und Phänomenologie sind beide Begriffe zentrale Konstrukte für die Beschreibung des leiblichen In-der-Welt-Seins des Menschen, wobei das Körperschema häufig auf die nicht-bewussten, impliziten und automatischen Prozesse verweist, das Körperbild hingegen auf das bewusste, explizite und intentional gesteuerte leibliche Erleben. Das Körperschema hat weiterhin damit zu tun, wie der Leib das Feld

der Wahrnehmung strukturiert und in es eingreift, während das Körperbild damit zu tun hat, wie der Leib als Körper im Feld der Wahrnehmung gegeben ist (vgl. Auersperg 1960; Joraschky et al. 2009).

Der Raum, den der Leibkörper einnimmt und der von ihm zugleich mitkonstituiert wird, ist hierbei zweifach gegliedert. Nach einer Beschreibung, die Hermann Schmitz entnommen ist, ist die leibliche Existenz des Menschen von einer *absoluten Räumlichkeit* des Leibes geprägt, die sich von der *relativen Räumlichkeit* des Körpers unterscheidet (Schmitz 1965, 6). Phantomglieder können als Beleg für diese absolute Räumlichkeit gedeutet werden: der absolute, klar lokalisiert gespürte Ort des Phantoms wird nicht dadurch beeinträchtigt, dass ein Körperglied im externen Raum der objektiven Gegebenheiten nicht mehr vorhanden ist. Die existenziale Innenräumlichkeit des Leibes bleibt trotz physikalischer Veränderung des äußerlichen Aspekts des Körpers unbeeinträchtigt.

Eine weitere phänomenologische Thematisierung der Phantome als Belege für die Eigenräumlichkeit des Leibes und dessen relativer Unabhängigkeit von äußerlichen Einwirkungen findet sich bei Thomas Fuchs:

> Befreit man sich [...] vom Dogma des im Gehirn eingeschlossenen Bewußtseins, so illustrieren die Phantomphänomene gerade die eigenständige räumliche Ausgedehntheit des Leibes, die zwar mit dem Körper weitgehend koextensiv, jedoch keineswegs an seine Umrisse gebunden ist.
> (Fuchs 2000, 102)

Auch wenn die Möglichkeit des Erlebens von Phantomen an neuronale Prozesse gekoppelt ist, sind Phantome nicht primär im Gehirn lokalisiert, sondern werden als veritable Leibempfindungen am entsprechenden Ort im Feld leiblicher Möglichkeiten erlebt:

> Das Phantom ist nicht im Gehirn, sondern da, wo es empfunden wird, in der Verlängerung des Amputationsstumpfes. Der Leib erweist sich als eine nicht mehr außerweltlich-subjektive, sondern reale räumliche Gestalt, als ein einheitliches Feld, dem nicht weniger Wirklichkeit zukommt als dem sicht- und tastbaren Körper. (Fuchs 2000, 102)

Wie sich im Folgenden zeigen wird, ist bei der phänomenologischen Interpretation der Phantome nicht nur die räumliche Dimension des Leibes als ganzer (über das Gehirn hinaus) zu beachten, sondern ebenso der zeitliche Horizont der Entstehung des Phantoms (über die Gegenwart hinaus), die sich anhand der Konzepte von Körperbild, Körperschema und Leibgedächtnis erhellen lässt.

3 Körperbild, Körperschema und Leibgedächtnis

Die Intensität und Konkretheit des Erlebens eines Phantomglieds scheint davon abzuhängen, wie plastisch die Erinnerung an das verlorene Glied ist. Sensorische Erinnerungen des amputierten Gliedes können in das Phantomglied übertragen werden, z.B. spezifische Arten von Schmerz (*propriozeptive Erinnerung*) oder Körperhaltungen und Bewegungsmuster (*kinästhetische Erinnerung*). Wenn vor der Amputation eine Hand beispielsweise in einer krampfhaften Haltung verharrt und starke Schmerzen verursacht, so ist es wahrscheinlich, dass auch die Phantomhand nach der Amputation diese Eigenschaften aufweist. Manche Patienten erleben ihre Phantomhand als dauerhaft verkrampft und sind nur mit größter psychischer Anstrengung in der Lage, die Stellung des Phantoms zeitweise zu lockern. Anderen Patienten gelingt dies gar nicht oder nur mit Hilfe einer künstlich erzeugten visuellen Illusion – der Spiegelkiste von Ramachandran etwa.

Die Art der ‚Phantomerinnerung‘ an das amputierte Körperglied hängt ferner davon ab, ob die Amputation *traumatisch* (durch unvorhergesehene Ereignisse notwendig gemacht) oder *nicht-traumatisch* (gezielt und länger vorbereitet) verlief. Phantomschmerzen sind in der Regel intensiver, wenn der Verlust des Glieds traumatisch war. Wenn die Amputation beispielsweise nach einem schweren Unfall vorgenommen wird, so werden die Schmerzen unmittelbar vor der Amputation häufig als leibliches Schmerzgedächtnis in das Phantomglied übertragen (Jensen et al. 1985). Wenn die Amputation dagegen von langer Hand geplant ist, sind die Schmerzen im Phantomglied nach der Amputation in der Regel schwächer. Dieser Befund spricht für ein *leibliches Kurzzeitgedächtnis*, in dem Empfindungen, die kurz vor dem kritischen Übergang vom materiellen Körperglied zum Phantomglied erlebt werden, erhalten werden. Eine andere Form des Leibgedächtnisses könnte man im Unterschied hierzu als *leibliches Langzeitgedächtnis* bezeichnen, welches sich ebenfalls an Patienten mit Phantomerscheinungen studieren lässt. So haben manche Patienten einen lebhaften Eindruck des Tragens einer Armbanduhr am Phantomhandgelenk oder eines Eherings am Phantomringfinger. Derartige Empfindungen haben sich über Jahre hinweg mit den entsprechenden habitualisierten Bewegungen (z.B. dem Anlegen der Uhr nach dem Aufstehen und dem Ablegen am Abend) in das Leibgedächtnis eingeschliffen und bleiben auch im Phantom erhalten. Ein noch erstaunlicherer Hinweis auf diesen Zusammenhang ist der Bericht einer Patientin: Die arthritischen Schmerzen in ihren Fingergelenken vor der Amputation wurden immer bei feuchtkaltem Wetter stärker; und ebenso spürte sie nach der Amputation unter diesen Bedingungen stärkere Schmerzen in den Phantomfingern (Ramachandran & Hirstein 1998, 1607). Der Unterschied zwischen beiden Beispielen besteht darin, dass im ersten Fall die aktiven Handlungen und sich verfestigende Handlungsmuster der Person für die Sedimentierung verantwortlich sind, im zweiten Fall hingegen die Patientin den Wetterbedingungen passiv ausgesetzt ist.

Kommen wir aber zurück zu der Patientin mit dem amputierten Daumen, die diesen weiterhin fraglos zum Greifen einsetzt und der deshalb die Tassen aus der Hand fallen. Ihre Schilderung legt nahe, dass das Vergessen des Phantoms bzw. die Nichtberücksichtigung der Tatsache, dass der Daumen fehlt, auf eine natürliche Funktion des Leibgedächtnisses zurückzuführen ist. Im motorischen Ausüben von normalen Bewegungsschemata werden die beteiligten Glieder nicht eigens thematisch, können aber jederzeit expliziert werden. Dies kommt vor allem dann vor, wenn eine leibliche Routine (wie das Ergreifen und Zum-Mund-Führen einer Kaffeetasse) misslingt und durch diese Unterbrechung der kinästhetischen Kontinuität das Vermögen der Hand und die Ursache für den Fehlgriff eigens in Augenschein genommen werden. Wäre der Phantomdaumen als Teil des Körperbildes, einer quasi-visuellen Repräsentation des Körpers, anzusehen, so könnte das Fehlen des Daumens eigentlich nicht vergessen werden, da der Daumen ja äußerlich nicht mehr sichtbar, sein Fehlen also offensichtlich ist. Und dennoch scheint genau dies der Fall zu sein.

Ein besseres Verständnis der Sachlage erhalten wir, wenn wir nicht versuchen, die Problematik der Phantomglieder auf die eine oder andere Seite zu reduzieren, sondern das Wechselspiel von Körperschema und Körperbild betrachten. Die These wäre dann, dass Phantome entstehen und kontinuierlich erlebt werden aufgrund eines Konflikts zwischen Körperschema und Körperbild. Das Phantom wäre zu denken als ein paradoxales Phänomen, da es auf einem *Vergessen* im Bereich des Körperbildes bei einem gleichzeitigen *Erinnern* im Bereich des Körperschemas beruht. Und gerade dieses Neben- und Ineinander von Vergessen und Erinnern, diese Verschränkung zweier leibkörperlich verankerter Ordnungen des Selbst, macht Phantome zu einem genuinen Thema für die Phänomenologie des Leibgedächtnisses. Um der These nachzugehen müssen zunächst Körperbild, Körperschema und Leibgedächtnis in ihrem Zusammenhang beleuchtet werden.

Als Leibgedächtnis lässt sich phänomenologisch die Gesamtheit der sedimentierten leiblichen Muster begreifen, die sich im Lauf eines individuellen Lebens entwickeln.

> In das Leibgedächtnis sind früher erlebte Situationen und Handlungen gleichsam eingeschmolzen, ohne dass sie sich noch als einzelne herausheben. Aus der Wiederholung und Überlagerung von Erlebnissen hat sich eine Gewohnheitsstruktur gebildet: Eingespielte Bewegungsabläufe, wiederkehrende Wahrnehmungsgestalten, Handlungs- und Interaktionsformen sind zu einem impliziten leiblichen Kennen oder Können geworden. (Fuchs 2008, 37)

Das Leibgedächtnis ist ein implizites Gedächtnis in dem Sinne, dass es nicht in reproduktiven Akten die Vergangenheit vergegenwärtigt. Es macht keinen intentionalen Inhalt bzw. Gegenstand vorstellig, sondern verkörpert die Vergangenheit in der Gegenwart. Der Leib drückt die Vergangenheit gewissermaßen aus, d.h. in seinem Verhalten und in seinen Bewegungen spiegelt sich ein langwieriger Prozess der Einübung von kinästhetischen Routinen wider. Das Leibgedächtnis wird hier, ähnlich dem prozeduralen Gedächtnis in der Psychologie (vgl. Milner 1962), als Ensemble sensomotorischer Fähigkeiten bestimmt, die durch wiederholte Ausführung zu einem schematischen Bestand leiblichen Verhaltens werden. Sie fungieren in der Gegenwart unthematisch. Bezogen auf die in der Kognitionswissenschaft gängige Unterscheidung zwischen implizitem und explizitem Gedächtnis entspricht das Leibgedächtnis dem impliziten Gedächtnis, und zwar als seine „konkreteste Bestimmung [...], insofern es sich für ein *leibliches Subjekt* entfaltet“ (Summa 2011, 174).

> Das explizite Gedächtnis umfasst die reproduktiven Akte der Wiedererinnerung, und zwar sowohl die Vergegenwärtigung der Episoden der eigenen Vergangenheit (episodisches Gedächtnis), als auch die aus irgendeiner schriftlichen oder mündlichen Quelle erworbene Kenntnis (semantisches Gedächtnis). Das implizite Gedächtnis lässt sich dagegen als die unthematische Wirkung der eigenen vergangenen Erfahrung auf die Gegenwart und auf die Zukunft verstehen. Es bezieht sowohl die Assoziationen zwischen Gegenwarts- und Vergangenheitsbewusstsein als auch die habituell erworbenen Fähigkeiten ein. (Summa 2011, 174)

Geht man von der Einteilung des Gedächtnisses in ein implizites und ein explizites Gedächtnis aus und subsumiert man das Leibgedächtnis unter das implizite Gedächtnis, so fragt sich, wie sich die Konzepte des Körperbildes und des Körperschemas in diese Taxonomie einordnen lassen. Zur Näherbestimmung des *Körperbildes* greifen wir zunächst die Definition von Shaun Gallagher und Jonathan Cole auf:

> The *body image* consists of a complex set of intentional states – perceptions, mental representations, beliefs, and attitudes – in which the intentional object of such states is one’s own body. Thus the body image involves a reflective intentionality. (Gallagher & Cole 1995, 370)

Das intentionale System des Körperbildes lässt sich in drei Aspekte gliedern: 1. die *perzeptuelle Bezogenheit* des Subjekts zu seinem eigenen Körper, d.h. die Art und Weise wie das Subjekt sich selbst als verkörpertes wahrnimmt (z.B. in der Selbstbetrachtung vor dem Spiegel); 2. das *konzeptuelle Wissen* des Subjekts über Körper und Körperlichkeit allgemein (hierunter fallen auch mythische Überlieferungen und wissenschaftliche Theorien); 3. die *emotionale Einstellung* des Subjekts zu seinem Körper (z.B. ob man sich als dick oder dünn empfindet und mit welchen positiven oder negativen Gefühlen und Bewertungen dies einhergeht).

Das *Körperschema* wird im Unterschied zu diesen explizit bewussten oder (wie bei Punkt 3.) zumindest in reflektiven Akten zu vergegenwärtigenden Aspekten des leiblichen Selbsterlebens als System kinästhetischer Vermöglichkeiten beschrieben, welche nicht als solche explizit erlebt werden, sondern im Hintergrund fungieren:

> In contrast to the reflective intentionality of the body image, a body schema involves a system of motor capacities, abilities and habits that enable movement and the maintenance of posture. The body schema is not a perception, a belief, or an attitude. Rather, it is a system of motor and postural functions that operate below the level of self-referential intentionality. (Gallagher & Cole 1995, 370)

Unabhängig davon, in welchen Hirnarealen die entsprechenden sensomotorischen, perzeptuellen, kognitiven und emotionalen Informationen verarbeitet werden, die konstitutiv für die hier differenzierten Subsysteme des leibkörperlichen Selbsterlebens sind, ist es phänomenologisch evident, dass es sich bei Körperbild und Körperschema um zwei relativ eigenständige Dimensionen handelt, die sich jedoch wechselseitig beeinflussen. So bildet das implizite körperschematische Selbsterleben im kontinuierlichen Fluss der Kinästhesen den Hintergrund, vor dem sich der Körper als explizit repräsentierbarer abhebt und thematisieren lässt. Andererseits lassen sich von der körperbildlichen Einstellung her auch die operativen Charakteristika des eigenen Leibes in Betracht nehmen. Hat sich im Körperschema eine bestimmte Körperhaltung eingeschliffen, so wird diese im Körperbild (z.B. in der Selbstbetrachtung, siehe Punkt 1.) sichtbar und kann zum Gegenstand einer emotionalen Evaluation werden. Bemerkt man beispielsweise, dass man sich durch langfristige Ausübung einer bestimmten Tätigkeit angewöhnt hat, eine gekrümmte Haltung einzunehmen, so kann man sich reflexiv dazu entscheiden, diese Haltung zu korrigieren, weil sie gesundheitsschädlich ist. Eine solche Entscheidung kann sich im weiteren Verlauf wieder als Einübung einer Gegenhaltung entfalten, d.h. es vollzieht sich ein Übergang vom Körperbild (*reflexive Intentionalität*) zum Körperschema (*operative Intentionalität*).

Ist nun taxonomisch das Körperbild ein Teil des Leibgedächtnisses? Es ist zwar explizit oder reflexiv explizierbar, aber es korreliert dennoch mit den Selbstaffektionen des Leibes, mit einem unmittelbaren Spüren, das den Inhalt meiner intentionalen Einstellungen mit meinem leiblichen Selbst auf untrennbare Weise verschmilzt. Der Leib ist zugleich in einem primären Selbstgewahrsein gespürter Leib und objektivierter, explizierter Körper. Im Körperbild drückt sich die für das menschliche Selbstverhältnis charakteristische Doppelaspektivität von Leibsein und Körperhaben aus. Das Körperbild ist insofern ein Teil des Leibgedächtnisses, als sich die mit den Überzeugungen, Gefühlen und Wertungen im Bezug auf den eigenen Körper korrelierenden Autoaffektionen sedimentieren und dauerhafte Empfindungsmuster ausbilden können. Da aber zum Körperbild wesentlich die reflexiv-intentionalen Gehalte gehören, stellt es Querverbindungen zum expliziten Gedächtnis her.

Bezogen auf den Begriff des Leibgedächtnisses wäre eine *körperbildliche Erinnerung* dann eine perzeptuell fundierte, aber zugleich deklarative, also kognitiv-reflektierende Erinnerung an den Leib (oder seine Glieder) *als Körper* im Modus des faktisch beobachtbaren Erscheinens – ein mehr explizites Wissen davon, wie der Körper objektiv beschaffen ist. Eine *körperschematische Erinnerung* wäre demgegenüber eine prozedurale Erinnerung des Leibes an sich selbst (oder seine Glieder) *als Leib* im Modus des fungierenden Vollzugs, ein implizites Wissen davon, wie der Leib sich gewohnheitsmäßig verhält und welche Fähigkeiten er hat. *Körperbildliches Vergessen* wäre entsprechend ein Vergessen oder Unthematisch-Sein von perzeptuellen, kognitiven, emotionalen und evaluativen Inhalten, die auf den Körper oder seine Teile im expliziten Bewusstsein verweisen; *körperschematisches Vergessen* ein Vergessen von einmal erlernten sensomotorischen Fähigkeiten und

kinästhetischen Routinen, wobei Vergessen hierbei keinen unwiederbringlichen Verlust erworbener habituel-ler Bestände meint, sondern deren aktuelles Unthematisch-Sein. Im Sinne der auf Augustin zurückgehenden Unterscheidung kann man in all diesen Fällen von einem ‚relativen‘ Vergessen sprechen, nicht von einem ‚absoluten‘ (vgl. Breyer 2007, 29).

In der Gedächtnisforschung setzt sich nun immer mehr die Ansicht durch, dass unterschiedliche Gedächtnis-systeme relativ unabhängig voneinander arbeiten und Gedächtnisinhalte intermodal gespeichert werden:

> [E]ven if we accept the broad division of memory into procedural and propositional forms and the division of propositional forms into episodic and semantic forms, there are phenomena that do not seem to fit readily into such a taxonomy. (Tulving et al. 1982, 336; zit. in Squire 2004, 172)

Die These aus den vorangehenden Überlegungen wäre, dass das Körperbild als Dimension des Leibgedächt-nisses ein solches Phänomen ist. Im Körperbild verbinden sich Elemente des prozeduralen und des deklara-tiven Gedächtnisses und formen gemeinsam einen spezifischen Selbstbezug des Subjekts. Diese These wird durch die wachsende Einsicht der Gedächtnisforschung der letzten Jahrzehnte flankiert, dass es zwar auch auf neuronaler Ebene relativ spezialisierte Gedächtnissysteme gibt, die aber parallel zusammenarbeiten, um bestimmte Erlebnisinhalte zu konservieren und daraus abgeleitete Verhaltensweisen zu reaktivieren.

> The memory systems of the brain operate in parallel to support behavior. For example, an aversive childhood event involving being knocked down by a large dog can lead to a stable declarative memory for the event itself as well as a long-lasting nondeclarative fear of dogs (a phobia) that is experienced as a personality trait rather than a memory. (Squire 2004, 174)

Ein solches Persönlichkeitsmerkmal kann als Teil des Leibgedächtnisses betrachtet werden, da es mit bestimmten Verhaltensweisen und Haltungen einhergeht, z.B. ausweichenden Bewegungen und erhöhtem Puls beim Erblicken eines Hundes auf der Straße. In derartigen sich in konkretem leiblichem Verhalten und Auftreten ausdrückenden Aspekten des Leibgedächtnisses zeigt sich eine „leibliche Persönlichkeitsstruktur“ (Fuchs 2006) an. Doch neben dieser leiblichen Verankerung der Erinnerung ist es ebenso wahrscheinlich, dass eine Person mit einer entsprechend traumatisierenden Erfahrung bestimmte propositional verfasste Gedächt-nisinhalte im Bezug auf Hunde etabliert. Hierzu können Meinungen über die Gefährlichkeit von Hunden all-gemein, über richtige und falsche Methoden in der Hundezucht und vieles weitere gehören. Es erhärtet sich an diesem Beispiel die Annahme, dass leiblich-implizite und kognitiv-explizite Elemente sich in Bezug auf das Leibgedächtnis durchaus verbinden und wechselseitig informieren.

Die grundlegendere These, dass die Empfindung eines Phantoms als paradoxales Erlebnis, das aus einer kör-perschematischen Erinnerung bei einem gleichzeitigen körperbildlichen Vergessen besteht, zu sehen ist, kann nun ebenfalls genauer verstanden werden: Was das Körperschema angeht erinnert sich der Leib hierbei an sei-ne fungierende Operativität und agiert so, als wäre das amputierte Glied noch vorhanden. Was das Körperbild betrifft, vergisst der Leib jedoch den perzeptuellen (und überdies kognitiv gewussten) Sachverhalt, dass das Glied nicht mehr vorhanden ist. Der Spiegel bringt in diesem Szenario, indem er das Phantom zurückbringt, auch die Erinnerung zurück. Was die Patienten in Ramachandrans Experimenten erinnern, ist die perzeptuelle Repräsentation ihres vollen Körperbildes (inklusive des amputierten Glieds), und zwar dann, wenn sie ihren Phantomarm als leibhaft sichtbaren im Spiegel erblicken. Das Paradoxon von körperschematischem Erinnern

und körperbildlichem Vergessen wird (zumindest temporär) aufgehoben und es wird eine Kongruenz zwischen beiden Aspekten des Leibgedächtnisses hergestellt. Ähnlich wie Ramachandrans neurologische Deutung geht auch diese phänomenologische Interpretation der Phantome von einem Konflikt zwischen unterschiedlichen Modalitäten des leiblichen Selbstbezugs aus, der durch den Einsatz des Spiegels und die dadurch geschaffenen Wahrnehmungsmöglichkeiten gelöst wird. Was hierbei aber im Unterschied zur Remapping-Theorie, die das Dilemma ausschließlich im Gehirn lokalisiert, im Vordergrund steht, ist die Berücksichtigung des ganzen Leibes und seiner Geschichte. Zur Beschreibung und zum Verständnis dieser organischen Ganzheit können die Konzepte von Körperbild, Körperschema und Leibgedächtnis, wie gezeigt werden sollte, beitragen, auch wenn die therapeutischen Implikationen eines solchen Verständnisses an dieser Stelle freilich noch unausgelotet bleiben müssen.

4 Danksagung

Dieser Aufsatz entstand im Rahmen des Forschungsprojekts „Anthropologie der Intersubjektivität" (AZ. 1.16101.08), gefördert durch die Baden-Württemberg Stiftung. Der Autor dankt den Mitarbeitern der Sektion Phänomenologie an der Psychiatrischen Universitätsklinik Heidelberg für die hilfreichen Kommentare, die er zu einer früheren Version des Textes erhalten hat.

Literaturverzeichnis

Auersperg, *Prinz A.* (1960). Körperbild und Körperschema. Nervenarzt 31, 76–96.
Breyer, *T.* (2007). On the Topology of Cultural Memory. Different Modalities of Inscription and Transmission. Würzburg: Königshausen & Neumann.
Bromage, *P.R. & Melzack*, *R.* (1974). Phantom limbs and body schema. Canadian Anaesthetists Society Journal, 21, 267–274.
Flor, *H.*, *Elbert*, *T.*, *Knecht*, *S.*, *Wienbruch*, *C.*, *Pantev*, *C. & Birbaumer*, *N.* (1995). Phantom-limb pain as a perceptual correlate of cortical reorganization following arm amputation. Nature 375, 482–484.
Fuchs, *T.* (2000). Leib, Raum, Person. Entwurf einer phänomenologischen Anthropologie. Stuttgart: Klett-Cotta.
Fuchs, *T.* (2006). Gibt es eine leibliche Persönlichkeitsstruktur? Ein phänomenologisch-psychodynamischer Ansatz. Psychodynamische Psychotherapie 5, 109–117.
Fuchs, *T.* (2008). Leibgedächtnis und Unbewusstes. Zur Phänomenologie der Selbstverborgenheit des Subjekts. Psycho-Logik. Jahrbuch für Psychotherapie, Philosophie und Kultur 3, 33–50.
Gallagher, *S.* (2005). How the Body Shapes the Mind. Oxford: Oxford University Press.
Gallagher, *S.*, Cole, J. (1995). Body schema and body image in a deafferented subject. Journal of Mind and Behavior 16, 369–390.
Jensen, *T.S.*, *Krebs*, *B.*, *Nielsen*, *J.*, *Rasmussen*, *P.* (1985). Immediate and long-term phantom limb pain in amputees: Incidence, clinical characteristics and relationship to pre-amputation limb pain. Pain 21(3), 267–278.
Joraschky, *P.*, *Loew*, *T.*, *Röhricht*, *F.* (Hg.) (2009). Körpererleben und Körperbild. Stuttgart: Schattauer.
Krüger, *H.-P.* (2011). Die Körper-Leib-Differenz von Personen: Exzentrische Positionalität und homo absconditus. Deutsche Zeitschrift für Philosophie 59(4), 577–589.
Melzack, *R.* (1989). Phantom limbs, the self and the brain. Canadian Psychology 30(1), 1–16.
Merleau-Ponty, *M.* (1966). Phänomenologie der Wahrnehmung. Berlin/New York: de Gruyter.

Merleau-Ponty, *M.* (2007). Der Philosoph und sein Schatten. In: Zeichen, hg. von C. Bermes. Hamburg: Meiner, 233–264.
Milner, *B.* (1962). Les troubles de la mémoire accompagnant des lésions hippocampiques bilatérales. In: Physiologie de l’hippocampe. Paris: Centre National de la Recherche Scientifique, 257–272.
Plessner, *H.* (1980 [1928]). Die Stufen des Organischen und der Mensch. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
Plügge, *H.* (1967). Der Mensch und sein Leib. Tübingen: Niemeyer.
Plügge, *H.* (1970). Vom Spielraum des Leibes. Klinisch-phänomenologische Erwägungen über „Körperschema“ und „Phantomglied“. Salzburg: Müller.
Ramachandran, *V. S.* (1993). Behavioral and magnetoencephalograhic correlates of plasticity in the adult human brain. Proceedings of the National Academy of Science, USA, 90, 10413–10420.
Ramachandran, *V. S. & Hirstein*, *W.* (1998). The perception of phantom limbs. Brain 121, 1603-1630.
Ramachandran, *V. S. & Blakeslee*, *S.* (1998). Phantoms in the Brain: Probing the Mysteries of the Human Mind. New York: Morrow.
Rinofner-Kreidl, *S.* (2009). Scham und Schuld. Zur Phänomenologie selbstbezüglicher Gefühle. Phänomenologische Forschungen 2009, 137–173.
Schmitz, *H.* (1965). Der Leib (= System der Philosophie, Bd. II/1). Bonn: Bouvier.
Schott, *G. D.* (1993). Penfield’s homunculus: A note on cerebral cartography. Journal of Neurology, Neurosurgery & Psychiatry 56(4), 329–333.
Squire, *L. R. (*2004). Memory systems of the brain: A brief history and current perspectives. Neurobiology of Learning and Memory 82, 171–177.
Summa, M. (2011). Das Leibgedächtnis. Ein Beitrag aus der Phänomenologie Husserls. Husserl Studies 27(3), 173–196.
Tulving, *E.*, *Schacter*, *D. & Stark*, *H. A.* (1982). Priming effects in word-fragment completion are independent on recognition memory. Learning, Memory and Cognition 8, 336–341.
Wehrle, *M.* (2012). Medium und Grenze: Der Leib als Kategorie der Intersubjektivität. Phänomenologie und Anthropologie im Dialog. In: T. Breyer (Hg.), Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven. Paderborn: Fink (im Erscheinen).
Weiss, *S.A.* (1958). The body image as related to phantom sensation: A hypothetical conceptualization of seemingly isolated findings. Annals of the New York Academy of Sciences 74, 25–29.
Woodhouse, *A.* (2005), Phantom limb sensation. Clinical and Experimental Pharmacology and Physiology 32, 132–134.

Zum Autor

Thiemo Breyer, Dr. phil., wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Sektion Phänomenologie, Klinik für Allgemeine Psychiatrie der Universität Heidelberg, Geschäftsführer des Internationalen Forums für Biomedizin und Kulturwissenschaften (IFBK) sowie Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar und am Center for Cognitive Science der Universität Freiburg.
Dienstanschrift: Klinik für Allgemeine Psychiatrie, Voßstr. 2, 69117 Heidelberg
Kontakt: thiemo.breyer@med.uni-heidelberg.de

IZPP[Φ] INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK

Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten

Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Die Regulierung von Erinnern und Vergessen als Konstitutionszusammenhang systematischer Pädagogik. Zugleich ein Versuch der Erinnerung an vergessene Möglichkeiten einer Kulturtheorie der Erziehung

Detlef Gaus

Zusammenfassung

Systematisch betriebene Pädagogik ist zu verstehen als die Regulierung des Generationenverhältnisses. Die sozialen Lagerungen der Generationen ergeben sich aus dem Problemkreis der Kulturüberlieferung: Gesellschaften als ganze ebenso wie Alterskohorten ebenso wie Individuen stehen vor der unentrinnbaren Aufgabe, das Verhältnis von Erinnern und Vergessen sowie von Bewahrung der Traditionen und Neulernen des bisher Unbekannten immer wieder neu zu gestalten. Ausgehend von diesem Problem der gelingenden Balance von kultureller Überlieferung einerseits und Kulturentwicklung andererseits werden grundsätzliche kultursoziologische, ethnologische und vor allem schriftgeschichtliche Überlegungen zur Diskussion gestellt. Ziel der Ausführungen ist es, pädagogisch gestiftete Generationenkonstellationen historisch-ethnologisch-soziologisch-mediengeschichtlich aus dem Problemkreis kultureller Überlieferungsnotwenigkeit herzuleiten.

Schlüsselwörter

Systematische Pädagogik, Generation, Kultur, Oralität, Literalität

Abstract

Seen as a cultural problem, professional education is a specific mode to manage the relations between generations. Generations develop around the problem of traditions in civilisations. Societies, generations and individuals face the never ending problem of how to manage relations between old and new, between remembrance and forgetting, between traditions and starting up new. Generally, this is the problem of balancing cultural tradition on the one hand and cultural innovation on the other hand. The following essay discusses several models, terms and theories from several sciences such as sociology of media, ethnology and history of writing. It is the goal to show relations of generations in pedagogy as part of the problem of the deliverance of civilisations.

Keywords

education, generation, civilisation, orality, literacy

Jeder Mensch ist aber nicht nur er selber,
er ist auch der einmalige, ganz besondere Punkt,
wo die Erscheinungen der Welt sich kreuzen,
nur einmal so und nie wieder.
(Hermann Hesse, Demian)

Der Dorfplatz ist bereitet, die Verwandten und Bekannten aus den Dörfern nah und fern sind angereist, eine freudige Stimmung breitet sich aus. Da ist ein Surren und Flirren in der Luft, ein Klatschen und Tratschen, dass es eine Lust ist. Etwas Besonderes hat die Atmosphäre solcher Festtage, getragen von einer feierlichen Hochstimmung. Es ist *Initiationstag* im kleinen Pasum-Dorf an den fruchtbaren Hängen eines melanesischen Bergmassivs auf einer Insel in der Südsee, irgendwo, irgendwann zu Beginn des 20. Jahrhunderts unserer Zeitrechnung, und das Initiationsfest ist eines der höchsten und schönsten Feste im ganzen Jahreskreis:

> Sind alle Vorbereitungen abgeschlossen, alle Gäste eingetroffen, dann werden die Kinder am Spätnachmittag zum Waschen geführt. Anschließend nehmen sie an einem allgemeinen Tanz teil… Nachdem so einige Stunden getanzt worden ist, stürmen plötzlich die Mutterbrüder und ihre Helfer in Kriegsbemalung unter wildem Geschrei und Trommelwirbel auf den Tanzplatz und ergreifen die Kinder.
> Diese werden jetzt zu einem besonderen Haus im Wald geführt, welches man manso engi nennt, d.i. Geisterhaus. Es ist dies ein gewöhnliches Haus, nur bedeutend länger gebaut. Innen wird es der Länge nach durch eine geflochtene Wand in zwei Hälften geteilt. Auf der einen Seite sitzen die Novizen mit ihren Eltern, auf der anderen Seite nehmen die Mutterbrüder und ihre Helfer Platz. Diese halten nun Modelle der wichtigsten Tiere in der Hand, die entweder aus Holz geschnitzt oder aus Bambus geflochten worden sind. Die Stimmen der einzelnen Tiere werden nachgeahmt, und die Kinder müssen angeben, welches Tier das war.
> Ist diese Prüfung vollzogen, dann wird plötzlich die Wand eingerissen, die Mutterbrüder stürzen sich wieder über die erschreckten Novizen und reiben sie mit Brennesseln und anderen ätzenden Blättern ein, so daß große Schmerzen auf der ganzen Haut entstehen. Dazu wird ihnen eine ingwerartige Wurzel in großen Mengen in den Mund gesteckt. Die ganze Prozedur soll einen heftigen Schweißausbruch erzeugen, der alles Alte aus den Novizen heraus treibt. Die Kinder müssen jetzt die ganze Nacht schwitzend aushalten. Die Mädchen bleiben ständig im Geisterhaus, während die Knaben aber zu zwei anderen Zeremonien herausgeholt werden. …
> (Es sind) in der Nacht zwei Zeremonien für die Knaben vorgesehen, zu denen sie jeweils hingeführt werden. Zunächst geht es zu einem Altar, an welchem ein Blutopfer stattfindet. An einer geeigneten Stelle im Wald ist aus der weißen Innenseite bestimmter großer Blätter eine etwa drei Meter breite und zwei Meter hohe Wand errichtet worden. Davor stehen … vier lebensgroße Figuren. Es handelt sich um die beiden Brüder Gwamaning und deren Frauen Karingat und Damna. … Der Sohn von Gwamaning aber ist Ait-Kon, welcher als der kleine ‚Tanzplatz' … dargestellt ist. Dieser kleine Platz wird also von den vier Figuren auf dem Boden aus bunten Blättern nachgebildet. In der Mitte eines solchen Platzes legt der Vogel meist ein nestartiges Gebilde an, welches auch hier in der Nachahmung nicht fehlen darf. Schon vorher hat man den Knaben am Penis die Praeputio zurückgeschoben und hinter der Glans festgebunden. Es entsteht so eine gewaltige Blutstauung. Jetzt müssen die Kinder an das Nest herantreten und ruhig stehenbleiben. Die Mutterbrüder nähern sich den Kindern von hinten, greifen um sie herum und ritzen die Glans mit einem Opossumzahn. Meist findet nur ein einziger Schnitt statt, manchmal auch mehrere. Sofort fließt das angestaute Blut herunter und muss in das Nest geleitet werden. Die Figuren von Gwamaning, ihren Frauen und Ait-Kon gehören dem melanesischen Schöpfungszyklus an. Ait-Kon fing das erste Opossum auf dieser Welt. Während er aber nur das Blut trank, gab er alles Fleisch seinem Vater. Durch das Blutopfer an Ait-Kon sollen die Knaben von dem Tabu gelöst werden, welches für sie auf dem Fleisch des Opossum liegt. Von jetzt ab dürfen sie Opossum jagen und essen. Hätten sie es vorher getan, dann wären sie von Gwamaning erschlagen worden.

> Während dies alles in der Nacht stattfindet, beginnen sie mit dem Morgengrauen die Vorbereitungen zur großen Revue der Geister. Zunächst wird den Novizen die Festtracht angelegt. Die Knaben erhalten die Bastbinde, die Mädchen den ersten Rock. Die Kinder müssen eine magische Substanz essen: ewat. Ewat ist eine wenig appetitliche Speise aus der getrockneten Nabelschur und Plazenta des betreffenden Kindes, gemischt mit Salz, Opossumfleisch, roter Pandanus-Brühe und Blut vom Mutterbruder. Der Onkel hat sein Blut aus der Harnröhre, dem Nabel und dem Nasenkanal entnommen. Die Kinder müssen diese ewat-Speise in großen Mengen essen, denn sie soll sie stark und widerstandsfähig machen für den Anblick der Geister.
> Auf dem Tanzplatz ist den Novizen ein bestimmter Platz zugewiesen. Sie sitzen in langer Reihe… Vor ihnen ist eine Bodenzeichnung… Sie stellt das Land der Geister dar, den weißen Grund!... Über diesen Geistergrund hinweg sehen die Kinder auf den freien Platz, die Bühne, auf welchem gleich die Geister Revue passieren werden… (Schmitz 1969, S.127–130).

Wo der Anteil sich verliert,
verliert sich auch das Gedächtnis.
(Johann Wolfgang von Goethe, Maximen und Reflexionen)

Was sich in diesem Dorf irgendwo im dunklen Urwald ereignet, scheint dem postmodernen mitteleuropäischem Menschen auf den ersten Blick der Dramaturgie eines Horrorvideos mit stark sexualisierten pädosadistischen Einsprengseln zu folgen. Ein fröhliches Dorffest, die Menschen tanzen auf dem Dorfanger, junge Leute an der Schwelle zum Erwachsenenalter amüsieren sich. Bald aber werden sie separiert, geraubt, entführt, von den eigenen Verwandten noch dazu, vom netten Onkel ausgerechnet. Sie werden verschleppt in eine Sonderwelt, wo sie Prüfungen abzulegen haben, was aber erst der Anfang ist. Drogen werden ihnen eingeflößt, die ihr körperliches Wohlbefinden endgültig ruinieren. Die vorher so sauberen und reinen Kinder werden beschmutzt von ihrem stinkenden Schweiß, sie werden vorgeführt und *erniedrigt*, die Jungen mit ihrer künstlich herbeigeführter Erektion, auf die schmerzhafteste Weise herbeigeführt. Die erzwungene Zur-Schau-Stellung ihrer erwachenden Männlichkeit wird mit ihrer Genitalverstümmelung enden, Geister müssen sie sehen, inzwischen völlig erschöpft nach einer langen Nacht der immer neuen Qualen, und wieder und immer wieder müssen sie essen, essen, essen, einen Schleim, angerührt aus der jahrelang in der schwülen Tropenluft verwesten Plazenta und der Nabelschnur, die einst sie genährt haben, vermischt mit rohem Fleisch, Baumrindenextrakt und Männerblut, geflossen aus den Austrittskanälen beinahe aller Arten von Ausscheidungen. Und wieder sind es die netten Onkel, die das alles über die Jugend bringen. Hier werden junge Menschen vernichtet.

Was so vereinzelt als eine Ausgeburt dunkler Fantasie erscheint, verweist aber, ins Größere geweitet, auf Grundsätzlicheres. Volker Lenhart, der Beispiele wie das hier angeführte gesammelt hat, erkennt in der systematischen Zusammenschau der Schrecklichkeiten aus aller Welt eine sich immer wiederholende, kulturübergreifende menschheitliche *Tiefenstruktur*:

Am Anfang aller systematisch betriebenen *Erziehung* steht das Ritual der Initiation – am Anfang der Initiation aber steht der Kampf gegen das Vergessen. Spätestens mit der Steigerung gesellschaftlicher Komplexitätsniveaus von der Horden- zur Stammesgesellschaft ist überall auf der Welt, in allen Gegenden, zu allen Zeiten, die Institutionalisierung einer solchen Art von kulturinitiierender Abschlussprüfung festzustellen, welche die Erhaltung, Sicherung und Weitergabe kulturell relevanter Wissensbestände sicherstellt. Wo pädagogische Rol-

len und Institutionen sich ausdifferenzieren, so geschieht dieses immer als Funktion zur Vorbereitung dieses großen, wichtigen Rituals. Systematisch betriebene Erziehung entsteht somit kulturanthropologisch aus dem Kampf gegen das Vergessen (vgl. Lenhart 1987).

Dieser Kampf gegen das Vergessen erscheint heutigem Blick zunächst wie ein Kampf gegen das Kind selber. Und tatsächlich kann man, wie etwa Hannah Arendt es tut, den Urgrund der Pädagogik im ‚Skandalon der Natalität‘ erblicken; in der Tatsache, dass wieder und wieder Neu-Nachwachsende wieder und wieder die mühsam zusammengesammelten und konventionalisierten Wissens-, Deutungs- und Handlungsmuster einer Zivilisation bedrohen, alleine durch ihre Geschichtslosigkeit (vgl. Gaus/Drieschner 2011, S.2). Kinder *sind* Zivilisationszerstörer. Werden sie nicht zerstört, werden sie die Kultur zerstören, so das Muster kultureller Urangst, deren Struktur hier aufscheint.

In pädagogischer Theoriebildung hat Gerhard Petrat im Anschluss an Michel Foucault für das hier zu Diskutierende den Vorschlag einer Typisierung von Systemen des ‚Auswendiglernens‘ anstelle von solchen des ‚Inwendiglernens‘ gemacht; inhaltlich gleichlautend argumentiert, wiewohl von Norbert Elias herkommend, Horst Rumpf (vgl. Petrat 1979, 1981; Rumpf 1980, 1981). Es geht bei der Erinnerungstechnik des Initiationsrituals am wenigsten um das Verstehen, um das innerliche Verarbeiten von Informationen. Im modernen Sinne eines Examens hätte am vorgestellten Beispiel nur der erste Teil des Rituals, das Abfragen von relevanten, zu kennenden jagd- und essbaren Tierarten, der Nachweis der Fähigkeit, ihre Gestalt und ihre Laute zu erkennen, den Charakter einer Prüfungssituation. Alles, was den Kindern dann aber angetan wird, was einen Bezug hat zu den tieferliegenden Sinnschichten der Kultur, das wird an ihrem Körper getan, es wird an dessen Außenwand getan, es wird *auswendig* vollzogen.

Es sind keine kulturellen ‚Aufschreibesysteme‘ am Werk, wie der Kulturphilosoph Friedrich A. Kittler sie einst in Bezug auf die Schrift der Moderne genannt hat (vgl. Kittler 1985/2003). Vielmehr zeigen sich hier – und überall und jederzeit in Initiationsritualen – *Einschreibesysteme*. Einritzungen, Tätowierungen, Piercings, Brandings, Genitalverstümmelungen graben sich in den Körper ein und lassen so den Körper, nicht den Geist, ‚auswendig‘ lernen. Der reine, noch nicht enkulturierte geschichtslose Kinderleib wird zerstückelt. Der Zerstörungsmoment, erniedrigend vollzogen, lagert sich psychisch als Trauma ab, nie zu vergessen. Vor allem aber wird er als Körpermodifikation auf Dauer gestellt, bei jedem Blick auf den eigenen Körper, bei jedem Gefühl für den eigenen Leib wird er zu erinnern sein. Der so zerstört, verstört, aus der Zerstörung und Verstörung erst neu entstehende Erwachsenenkörper ist *mehr* als nur ein Symbol der Kultur ‚für sich‘, er trägt diese Kultur ‚an sich‘: in der Verschmelzung der Narben mit dem Körper wird er zur Kultur ‚selber‘.

So wird im Ritual der Initiation eine leibgebundene biographische *Erinnerung* des Selbst an sich selbst konstituiert, die zugleich identisch ist mit dem Memento der Aufgabe, sich mit Haut und Haar der Geschichtlichkeit von Kultur an und für sich entgegenzustemmen. Denn nichts anderem als dem Kampf gegen das Vergessen ist das Initiationsritual geweiht. Aus pädagogischer Sicht ist hier noch mehr als einzig eine – mit Arnold van Gennep – *rite des passages* zu erkennen, welche die Schwelle von der Kindheit zum Erwachsenenalter markiert. Bezieht man das Umgebungssystem der beginnend sich institutionalisierenden Unterweisung mit ein, so symbolisiert und erhöht zugleich gerade das Initiationsritual den soziokulturell so überlebensnotwendigen Kampf gegen das Vergessen.

Denn das Gedächtnis,
indem es die Vergangenheit in unveränderter Gestalt in die Gegenwart einführt
– so nämlich, wie sie sich in dem Augenblick präsentierte, als sie selber noch Gegenwart war –
bringt gerade jene große Dimension der Zeit zum Verschwinden, in der das Leben sich realisiert.
(Marcel Proust, Auf der Suche nach der verlorenen Zeit)

Von ‚kalten‘ Gesellschaften schrieb der Ethnologe Claude Lévy-Strauss mit Blick auf Kulturen wie die hier beschriebene. Kalte Gesellschaften, so Lévy-Strauss, streben in ihrer Struktur eine Homöostase an, die von ihrer Logik her darauf abzielt, das Problem des Erinnerns an sich zu vergessen. Recht eigentlich wollen solche Gesellschaften keine Zeit in der Erinnerung bewahren, sondern vielmehr die Grundlagen ihrer Kultur außerhalb der Zeit stellen. Die Erinnerung des als bewahrenswert Akzeptierten steht im Spannungsfeld von angestrebter *Homöostase* und nicht zu vermeidender struktureller *Amnesie*. Diese Spannung bringt zwar objektiv – von außen betrachtet – permanente, durchaus auch erhebliche Veränderungen des Sinnsystems mit sich, sie wird aber subjektiv – von den Beteiligten – als konstante kulturelle Identität erlebt. Vergangenheit ist der Anker, der in allen Stürmen der Zeit Gleichgewicht und Kontinuität sichern soll. Mehr noch: die Veränderungen der Zeit werden insbesondere ausgeblendet, indem besondere Rituale wie das der Initiation wieder und wieder in einer Weise wiederholt werden, welche den jeweiligen Zeitgenossen als *ewig* erscheint (vgl. Lévy-Strauss 1973, S.270ff.).

„Die reale Zeit“, so umschreibt dieses mythische Wahrnehmen von Ewigkeit der Bildungsphilosoph Michael Parmentier, „die von der Erinnerung überbrückt wird, die Zeit zwischen heute und damals, soll durch die Nachahmung der mythischen Vorbilder ungeschehen gemacht werden.“ Damit ist mehr als Erinnerung angesprochen. „So wird in den ‚kalten Gesellschaften‘ die reale Zeit, die zwischen dem erinnerten Damals und dem gelebten Heute liegt, durch Wiederholung und Identifikation entwertet, ja *ausgelöscht*“ [Hvhgb. D.G.] (Parmentier 2010, S.25f.). In den Ritualen des Auswendiglernens, in der Einschreibung in den damit erwachsen gewordenen Körper, kommt der Versuch zu sich selber, das Problem des Erinnerns vergessen zu machen. Es gibt eine absolute, mythische Ewigkeit und es gibt eine relative alltägliche Zeitlichkeit. Selbstverständlich vergessen auch ‚kalte‘ Kulturen – diese Tatsache an sich aber vergessen sie für sich.

Vergessenkönnen ist das Geheimnis ewiger Jugend.
Wir werden alt durch Erinnerung.
(Erich Maria Remarque)

Am Anfang der Kultur steht der Versuch, sich dem Vergessen entgegenzustemmen. Erziehung und Unterrichtung haben als systematisch betriebenes Unterfangen, objektive Kultur und subjektive Bildung in Einklang zu bringen, in diesem Kampf gegen das Vergessen ihren soziokulturellen Ursprung. Bildung als subjektive Seinsweise objektiver Kultur ist dementsprechend in kalten Gesellschaften ein Erinnerungsprojekt an die mythisch vorgegebene *Ewigkeit*. Ein Abglanz dieser archaisch-mythischen Vorstellung findet sich selbst noch in der Bildungs- und Erziehungsphilosophie Platons, wenn dieser seinen Gedanken der Anamnesis entwickelt. Das Wiedererinnern, auf das hin die Seele ihren Bildungsgang zu unternehmen hat, auf das hin Erziehungsmaßnahmen einwirken sollen, zielt mitnichten auf Vergangenes, sondern auf etwas gegenwärtig Gegebenes, freilich aufgehoben nicht in der Welt des Alltäglichen, sondern in der ewig und unendlich seienden Sphäre der Ideen. Wiedererinnerung an diese Sphäre des Wahren, Guten und Schönen in Ewigkeit und Unendlichkeit ist das höchste Ideal von Platons Bildungsdenken (vgl. Gaus 2012b).

Platon entwickelt diese Bildungsfigur einer auf das Ewige und Unendliche zielenden ahistorischen *Wieder-Erinnerung*, die zugleich aber historisch bewusst und biographisch gestaltet neu und in Zukunft zu erlernen ist, auch und gerade im Kontext seiner Schriftkritik. Seine Bildungsphilosophie ist somit in einer Kipp-Bewegung des Blicks auf ein Vexier-Bild gestaltet. Wo in der schriftlosen ‚oralen‘ Kultur Erziehung und Unterrichtung auf Erinnerung zielt, da zielt sie in der schriftbasierten ‚literalen‘ Kultur auf das Lernen. Schon Platon, dem ersten konsequent schriftlich arbeitenden Philosophen der Geschichte, war der Umschwung bedeutsam, der mit der Schrift einherging. Da dieser Umschwung auch fundamentale Folgen für systematische betriebene Pädagogik hatte, sei ihm hier noch etwas genauer nachgespürt.

Systematisch betriebene Pädagogik, diese These wurde bis hierher illustriert, hat ihren Anfang und Ursprung im Kampf gegen das Vergessen.[1] Mit der Schrift aber ändert sich dieser Funktionszusammenhang. Kulturen werden gewissermaßen ‚jung‘, ihr Ziel ist es nicht mehr, das Vergessen zu verhindern und das Erinnern sicherzustellen. Vielmehr zielen literale Kulturen darauf, permanent *neu zu lernen*. Insofern bekommt auch systematische Pädagogik als komplementäres Projekt des kulturellen Gedächtnisses eine paradigmatisch neue Funktion, welche die zeitliche Veränderung in den Blick nimmt.

Um diesen Gedanken zu illustrieren ist eine Weitung des theoretischen Blickwinkels notwendig. Levy-Strauss unterscheidet nur zwischen *kalten* und *heißen* Gesellschaften, als welche er moderne bezeichnet. In ‚heißen‘ Gesellschaften wird demnach Erinnerung temporalisiert: Der Akt des Erinnerns dient nicht mehr der Überwindung der Zeit, sondern meint vielmehr deren Nutzbarmachung. ‚Heiße‘ Gesellschaften, das sind paradigmatisch literale Staatsgesellschaften. Diese lassen das Vergessen zu, weil sie sich der Sicherung ihrer Wissensbestände durch externe Speicher sicher sein können. Sie zielen nicht auf Erinnerung, sondern auf Erneuerung. ‚Heiße‘ Kulturen können – ja wollen – vergessen. Sie können und wollen ihre Legitimationsmythen immer wieder neu anpassen. Ihr Ziel sind Evolution, Progression und Handlungsoptimierung. Mit dem Motiv der Erneuerung, ob bewahrend-erinnernd oder erneuernd-vergessend, unterscheiden sie sich strukturell grundsätzlich als historisch problematisierende von den ahistorisch-ausblendenden ‚kalten‘ Gesellschaften (vgl. Levy-Strauss 1973, S.273).

Dieser strukturalistische Blickwinkel zielt auf die Dichotomisierung von Idealtypen. Kultursoziologische und schrifthistorische Arbeiten aber verzeitlichen und differenzieren diese Dichotomie. Angeschlossen wird in diesem Diskurszusammenhang insbesondere an die Annahme eines *kollektiven Gedächtnisses*, wie sie von Maurice Halbwachs aufgestellt worden ist. Die grundlegende Annahme dieses Ansatzes ist, dass Kultur als eine Art soziogenes Gedächtnis aufzufassen sei. Kultur wird hierbei verstanden als die Summe aller Bestände von Sinn-, Handlungs- und Orientierungswissen einer sozialen Gruppierung. Diese Gesamtheit ermöglicht synchron technische und begriffliche Koordination des Zusammenlebens, diachron die Kontinuität von Erfahrungs- und Wissensschätzen.

Sometimes I wish that I could freeze the picture
And save it from the funny tricks of time –
Slipping through my fingers all the time.
(ABBA)

Im Zusammenhang von Erinnern und Vergessen geht es insbesondere um die Implikationen der diachronen Dimension. Tradierungen können aufbewahrt werden entweder in der Dingwelt oder durch Ketten von Han-

deln, Nachahmen, Handeln (Mimesis) oder durch Kommunikation im Sinne zirkulärer, rückgekoppelter Interaktion zwischen Einzelnen oder schließlich durch zeichenhafte Stillstellung oder Ritualisierungen von Kommunikation, eben in Ritualen, aber auch etwa in Traditionen, Symbolen und Denkmalen. Diesen Bereich zu stiften ist, wie ausgeführt, Ursprungsort und Entstehungsmoment systematisch betriebener Erziehung. Während für den Nachvollzug des Alltagshandelns lange die Mimesis, eingebettet in Kommunikation im nicht rollenförmigen Vollzug, Vorbilder abgibt, werden die grundlegenden Formen der *Traditionsstiftung* kulturübergreifend schon früh in der Menschheitsgeschichte systematisierend vorbereitet.

Wenn Halbwachs Kultur als soziogenes Gedächtnis auffasst, so sieht er in seiner Modellannahme von der neurologischen Dimension des Erinnerns ab und betont stattdessen die *interaktive, sozialkonstruktive Seite* der Erinnerung. Das individuelle Gedächtnis entsteht demnach im je einzigartigen Schnittpunkt von Gruppenzugehörigkeiten und deren Empfindungen, umgekehrt entsteht das kollektive Gedächtnis aus der Summe der von einer Gruppe zu ihrer Tradierung ausgewählten Erinnerungsgegenstände.

Das kulturelle Gedächtnis konkretisiert sich demnach in *Erinnerungsfiguren*. Anschauungen bzw. Erfahrungen müssen auf Begriffe gebracht werden können, damit sie auch für andere Situationen als relevant erscheinen; umgekehrt müssen Begriffe anschaulich und erfahrbar sein, um erinnert werden zu können. Das kulturelle Gedächtnis erfüllt sich demnach in Konkretisationen von Raum und Zeit – wie etwa in Festkalendern, Jahresrhythmen, aber auch in Choreographien der Gestaltung eines sozialen Raumes, in liturgischen Räumen, Prozessionen, usw. Nicht zuletzt erfüllt es sich auch im konkreten Gruppenbezug: Da das kulturelle Gedächtnis an konkreten Trägern – Menschen – haftet, ist gedenkende Interaktion immer an diese gebunden. Erinnerungsfiguren referieren auf die Eigenart und Dauer ihrer Gruppe.

Das kollektive Gedächtnis ist *rekonstruktiv*. Erinnert wird jeweils das, was eine Gesellschaft in ihrer jeweiligen Gegenwart braucht. Insofern konstruiert gesellschaftlich gestiftete und veranstaltete Erinnerung das Erinnerte; die Bedeutsamkeit von Vergangenheit ergibt sich immer erst aus den sozialen Bedeutungszuweisungen. Die Sicht auf das Vergangene ist kein Selbstzweck, sondern entsteht aus dem der Gegenwart verpflichteten Bemühen, aus dem Erinnerten Lösungsvorschläge für Gegenwart und Zukunft zu erfragen.

Dieses kollektive Gedächtnis ist also von seiner Grundstruktur her anders geartet als seine menschheitsgeschichtlich erst sehr spät in Erscheinung tretende Spezialform moderner akademisch betriebener Historiographie. Während moderne Historiographie das Faktische der Vergangenheit zu erforschen sucht, erinnert das kollektive Gedächtnis aus zweckhaften Gründen in der Gegenwart. Wo moderne Geschichtsschreibung Veränderungen untersucht, da blendet das kollektive Gedächtnis diese aus. Wo systematische Geschichtsschreibung Diskontinuitäten und Brüche untersucht, da betont das kollektive Gedächtnis überdauernde Muster des Ähnlichen und Kontinuierlichen. Wo Historiographie von außen auf Phänomene schaut, da schaut das kollektive Gedächtnis engagiert aus der Selbstwahrnehmung der Gruppe heraus. Wo akademische Geschichtswissenschaft desengagiert auf ein Tableau von Gruppengedächtnissen schaut, welche gleichrangig auf einem einheitlichen Tableau der historischen Zeit liegen, da spricht aus dem kollektiven Gedächtnis das Engagiert- und Involviertsein des eigenen Gruppengedächtnisses. Kurz: Wo der Spezialfall moderner Geschichtsschreibung identitätsabstrakt vorgeht, da ist die Grundform des kollektiven Gedächtnisses *identitätskonkret* (vgl. Halbwachs 2008).

Diese grundlegende Modellannahme eines kollektiven Gedächtnisses wurde von Jan und Aleida Assmann in einer wesentlichen Hinsicht richtungweisend erweitert. Sie trennen weitergehend die Betrachtung eines

alltagssprachlich aufbewahrten ‚*kollektiven Gedächtnisses*‘ einerseits von derjenigen eines über besondere Erinnerungstechniken gestifteten ‚*kulturellen Gedächtnisses*‘ andererseits. Das kommunikative Gedächtnis des unmittelbaren, in biographisch-genealogischen Kontexten aufbewahrten Erfahrungswissens über Zeiträume der unmittelbaren Vergangenheit von höchstens drei bis vier Alterskohorten wird in Netzen biographischer Erinnerungserzählungen bewahrt. Das kulturelle Gedächtnis hingegen ist gestiftet. Es umfasst die verabsolutierenden Ursprungs- und Sinnmythen, die institutionalisierten, auf Dauer gestellten Narrative von Erinnerungsfiguren, welcher einer Gesellschaft und ihrer Kultur deren dauerhafte Grundlage verleihen. Diese Erinnerungsfiguren sind mythisch überhöht, geformt und abgelagert in Formen zeremonieller Kommunikation. Sie integrieren Vergegenständlichungen, Symbolisierungen, Codierungen, Inszenierungen in Worten, Bildern, Tänzen, Raumfigurationen, Bauten und vielen anderen Formen, welche nicht im Alltag, sondern in Fest-Ritualen ihren Zeitraum haben (vgl. Assmann/Assmann/Hardmeier 1983; Assmann/Assmann 1987; Assmann/Hölscher 1988; Assmann/Assmann 1992).

Getragen werden diese Erinnerungsfiguren des kulturellen Gedächtnisses von Wissenseliten. Dies sind zuerst die Stammesältesten. Mit zunehmender Differenzierung von Stammes- zu Häuptlingsgesellschaften werden diese Funktionen der Zeremonienmeister an symbolanalytische Wissensarbeiter ausgelagert: Schamanen, Medizinmänner und schließlich Priester. Diese sind zugleich auch die ersten in der Sozialgeschichte bekannten rollenförmig tätigen *Pädagogen*. Ihnen obliegt nicht nur die Durchführung der Rituale gestifteter Erinnerung, sondern viel mehr und vor allem auch die lehrende Vorbereitung der Jugend auf diese Erinnerungsfiguren.

Zum Vorwärtskommen gehört das Vergessenkönnen.
Wer Überholtes nicht vergessen kann, lernt nichts hinzu.
(Emil Oesch)

Mit der Entwicklung der Schrift kam es zu einer wesentlichen Veränderung dieser Struktur. In literalen Gesellschaften eröffnen externe Medien, die nicht mehr an die individuelle Gedächtnisleistung Einzelner gekoppelt sind, die Möglichkeit, dass auch nachkommende Alterskohorten zu Zeugen längst vergangenen und in seinen Einzelheiten vergessenen Geschehens werden. Es entsteht eine *Bipolarität* von – biographisch-körperlich fundierten – *Funktionsgedächtnissen* und – medial hinterlegtem – *Speichergedächtnis*. Mit dieser medientechnischen Revolution werden zwei Aspekte bedeutsam. Zum einen muss der floating gap vom kommunikativen ins kulturelle Gedächtnis nicht mehr im Sinne strikter Prüfung auf Ausschließlichkeit fundierender Ursprungsmythen organisiert werden. Auswahl, Legitimation und Sicherstellung kulturell fundierender Grundlagen werden, da prinzipiell alles im Speichergedächtnis der Schrift abgelagert werden kann, grundsätzlich reversibel.[2] Externe Medien, die nicht mehr an die Gedächtnisleistung Einzelner gekoppelt sind, sind die Möglichkeit dafür, dass spätere Generationen zu Zeugen eines längst vergangenen und in seinen Einzelheiten vergessenen Geschehens werden können. Sie erweitern damit drastisch den Radius der Zeitgenossenschaft. Durch Materialisierung von Informationen auf dauerhaften externen Datenträgern können diese auch ohne momentane Bedeutungszuweisung gespeichert werden. Sie werden ‚Dokumente‘, die zu jedem beliebigen späteren Zeitpunkt bei Bedarf als ‚Monumente‘ neu kodifiziert und ins soziale Gedächtnis eingebaut werden können.[3]

Für die gesellschaftliche Konstituiertheit von systematisch veranstalteter Erziehung hat die neue Erinnerungstechnologie der Schrift weitestreichende Folgen. Erst externe Speicher lassen prinzipiell, als Option, *Generationskonflikte* überhaupt zu.

Es entsteht überhaupt erstmals die grundlegende Möglichkeit, dass biographische Gedächtnisse in ihrer Lebenszeit *vergessen dürfen*, ist doch das Überlieferte der historischen Zeit in Speichergedächtnisse ausgelagert. In der oralen Kultur kann es aufgrund des begrenzten und zu bewahrenden Horizonts zu keiner solchen Lässigkeit der intergenerativen Weitergabe kommen. Da aber die konservierende Funktion des Nicht-Vergessens nunmehr in literalen Speichergedächtnissen abgelagert ist, bleiben die psychisch-biographischen Funktionsgedächtnisse von dieser Aufgabe befreit. Zugleich aber wird diesen durch die wachsende Speicherkapazität der Schrift die voranschreitende Zeit und die Ansammlung von der historischen Veränderung unterworfenen Wissensbeständen überhaupt erst bewusst. Nicht nur dürfen neue Generationen Altes vergessen – vielmehr werden sie sich jetzt erst über die Differenzerfahrung des zwangsläufigen gegenwärtigen *Vergessen-Müssens* und zukünftigen *Vergessen-Seins* ihres Daseins als Generation bewusst. Damit ist zum ersten Mal in der Menschheitsgeschichte der nachwachsenden Generation die Latenz in die Hand gegeben, eigene Deutungen an Welt herantragen zu können.

Diese prinzipielle Möglichkeit des Problematisierens von Erinnern und Vergessen wird durch eine weitere Eigenschaft schriftbasierter Speichergedächtnisse verstärkt. Wo orale Gesellschaften das kulturelle Gedächtnis rhetorisch, mnemotechnisch formelhaft, additiv-aufzählend, formorientiert gliedern und dessen Weitergabe mimetisch-ritualisiert organisieren müssen, organisiert sich das Erinnern in literalen Speichergedächtnissen abstrakt, linear, analytisch. Damit ist eine *neue Logik* in der Welt, welche kausal und linear die temporale Ordnung der Dinge in den Blick nimmt, nicht mehr lateral die Ordnung der Welt. Die Trennung von Wissensstoff und Wissendem ermöglicht zudem differenzierte spezifische Effizienzordnungen: einmal solche der Logik der Dinge in den Speichergedächtnissen einerseits, einmal solche der Pragmatik der Verwendung in den Funktionsgedächtnissen andererseits. Die letztgenannte Differenz erhöht ihrerseits, dialektisch auf höherer Ebene angesiedelt, die Hinwendung zu logisch-zeitlichen, kausalanalytischen Denkoperationen als Basis literaler Gesellschaften generell. Tendenziell immer mehr Lebensbereiche werden pragmatisch-effizienzorientiert organisiert. In Bezug auf die Selbsterfahrung des biographisch lernenden Menschen bedeutet dieses, dass der Einzelne sich nicht mehr zwangsläufig als Teil einer sozialen Ordnung begreifen muss, sondern sich selber prinzipiell auch als ein ‚Ich‘ wahrnehmen kann, welches aus einem historisch gewachsenen Bestand von Deutungen auswählt. Somit doppelt sich die Trennung von Speicher- und Funktionsgedächtnis in der sich aufspaltenden Selbst-Erfahrung von Individualität und Sozialität im Medium einer sich von nun an in der Menschheitsgeschichte immer mehr verzeitlichenden Logik.

Diese Option neuer Schriftlichkeit wurde nochmals radikalisiert durch die Erfindung der *Alphabetschrift*. Die hierzu grundlegenden Untersuchungen von Erich A. Havelock, auf denen alle weiteren Arbeiten seit den frühen 1960er Jahren aufbauen, verweisen auf die spezifischen Möglichkeiten der Alphabetschrift, die unter den besonderen kulturellen und sozialen Bedingungen des antiken Griechenlands für den europäischen Kulturkreis von der Latenz zur Realität wurden.

Die Alphabetschrift hat demnach einerseits eine spezifisch *technische Dimension*. Von Bedeutungen völlig abgelöst symbolisiert sie nur mehr die unmittelbare Lautierung, ohne noch in der Notwendigkeit zu stehen, wie andere Schriftsysteme eine notwendige Sinnfrage symbolisieren zu müssen. Damit radikalisiert die Alphabetschrift den Hang der Schrift zur *Abstraktion*: Alphabetschrift symbolisiert nicht Welt, das Signifikat, sondern nur mehr sprachliche Benennungen von Welt, also die Signifikanten. Alphabetschriftliche Zeichen sind somit, anders als im anderen Extremfall von Bilderschriften, einzig und nur noch Signifikanten von Signifikanten. Mit der endgültigen Durchsetzung einer auch vokalisierenden Alphabetschrift im Griechentum wurde

zugleich auch die soziale Implikation dieser technischen Möglichkeit radikalisiert. Damit war zum einen eine Axt an die Identitätskonkretheit des kulturellen Gedächtnisses oraler Zeiten gelegt. Aber noch ein zweiter Axthieb wurde durch die vokalisierende Alphabetschrift geführt. Im Gegensatz etwa selbst noch zur hebräischen Schrift ist sie eineindeutig codiert. Sie ist damit auch nicht mehr an die Erwachsenenwelt gebunden, sondern ist vielmehr im wahrsten Sinne des Wortes *kinderleicht* zu erlernen. Auch noch in der hebräischen Schrift, ohne die Idee der Vokale, waren Schriftgelehrte notwendig, um eineindeutige Textproduktion und -interpretation sicherzustellen. Deren Funktion wird mit der Alphabetschrift entbehrlich. Die vokalisierende Alphabetschrift ist zudem *universal*, unter Absehung von Sprachen oder kultursemiotischen Besonderheiten, zu verwenden.

Damit ist zugleich auch die *soziale Implikation* der Verwendung dieser kulturellen Technik in der europäischen Zivilisation angesprochen. Was hier entwickelt wurde, stand nicht mehr wie noch die orale Tradition oder die Tradition der ägyptischen Hieroglyphen, nicht mehr wie selbst noch die vokallose hebräische Schrift in den Sonderräumen geheiligter, gestifteter, ritualisierter Erinnerung des kulturellen Gedächtnisses. Vielmehr fand die griechische Alphabetschrift ihre Verortung und Verbreitung in der Intensivierung der Alltagskommunikation, in der Zweckhaftigkeit und Vielfältigkeit des kommunikativen Gedächtnisses.

Da die Alphabetschrift in Alltagskontexten entsteht, ist ihr Gebrauch von Anfang an keine Sache von Deutungseliten mehr, kein Geheimwissen von Symbolanalytikern, Hohepriestern, Schriftgelehrten. Im dialektischen Spannungsfeld von technischer Möglichkeit und sozialer Verwendung wird Schrift im europäischen Raum der Antike erstmals zum Medium von und für *jedermann*. Jeder kann sie benutzen, die Inhalte, die mit ihr kommuniziert werden, bedürfen *keiner Legitimation* mehr (vgl. Havelock 1963, 1982, 1986/2007).

Wir werden nicht durch die Erinnerung an unsere Vergangenheit weise,
sondern durch die Verantwortung für unsere Zukunft.
(George Bernard Shaw)

Diese neuen technischen Dimensionen wie sozialen Implikationen der europäischen Alphabetschrift hatten, folgt man Assmann und Assmann, *weitreichende Implikationen* für die Veränderungen des kulturellen Gedächtnisses und damit auch für die Funktion von systematisch betriebener Bildung, Erziehung und Unterrichtung.

Die erste wesentliche Implikation dieser neuen Konfiguration ist die *inhaltlich-kulturelle Distanzierung* von Lehrer und Lernvorgang einerseits und Lernstoff andererseits. Letzterer wird prinzipiell beliebig. Der Anfang der europäischen Schule – nach Vorläufern in Sumer und Alt-Ägypten – liegt in den Schreib- und Leseschulen der griechischen Poleis. Zwar wurde im klassischen Griechenland noch auf die, nunmehr zu ‚Klassikern‘ gewordenen, Ursprungsmythen etwa des Homer rekurriert. Entscheidende prinzipielle Neuerung aber war, dass hier erstmals nicht mehr das Signifikat – die kulturelle Überlieferung –, sondern vielmehr Signifikanten – Schriftzeichen – gelehrt wurden. Damit in Verbindung stand etwas Zweites. Im Gegensatz zur älteren Schulung der Gymnastike und Mousike, die noch wesenhaft mimetisch gelehrt und gelernt wurden, wurde hier Unterricht als Techne verstanden. Diese Technik, zum Zweiten, war eine ganz profane Alltagstechnik der Erweiterung von Kommunikation, wo sie ihre unmittelbare Anwendung fand. Zwar galt diese ebenso wie der sie vermittelnde Beruf der Schreibschullehrer, drittens, zunächst noch für minderwertig, spätestens mit den

Sophisten aber kam es auf der Deutungs- wie auf der Sozialebene erstmals zu einer Emanzipation der distanzierenden Unterrichtstechnik von der involvierten Bildungspraxis. (vgl. Gaus 2012b, S.96ff.)
Weiterhin hatte diese neue Figuration weitgehende Implikationen auch für die Neukonstitution des *Selbstverständnisses* und der *Selbstwahrnehmung* der Lerner und Lehrer: Das kulturelle Gedächtnis bedarf, prinzipiell, zu seinem Funktionieren Einigkeit über a) Formen der Codierung (Welche Zeichen haben welchen Symbolcharakter?), b) Arten der Speicherung (Wie sind diese Zeichen mit welchen Trägern am besten zu sichern?) sowie c) über Formen der Abrufung (Wie kommt man an diese Zeichen wieder heran?) und schließlich d) über Arten der Partizipation (Wie kann wer an den Gedächtnisinhalten teilhaben?).

Idealtypisch kann diese These in folgender, typisch schriftlich-listenhafter Weise erinnert werden:

	orale Kulturen	**alphabetschriftlich-europäische Kultur**
Kohärenz	rituell	textuell
Modus	Repetition	Interpretation
Symbolcharakter	Körperlichkeit	Schriftzeichen
Speicherung	poetische Formen, körperliche Ritualität	Recherche, Text- und Kontextwissen
Abrufung	Mnemotechnik, Präsenz	Wissen, Kompetenz
Partizipation	Feste, Rituale, Feiertagskultur	Alltagskultur
→ Zeitbegriff	zirkulär-wiederholend	linear-fortschreitend
→ Vergangenheit	absolute Vergangenheit der Gründungsmythen	relative Vergangenheit der eigenen Geschichte

Die wesentlichen Unterschiede zwischen beiden Kulturformen besteht demnach darin, dass orale Kulturen *identitätskonkretes* biographisches wie kollektives Erinnern pflegen, wohingegen in schriftlichen Kulturen die kollektive – eventuell in vollalphabetisierten Gesellschaften auch die biographische – Erinnerungsleistung *identitätsabstrakt* wird. Wo orale Gesellschaften *rekonstruktiv*, also nicht wahrheits-, sondern identitätssichernd, verfahren, sind literale Gesellschaften genau umgekehrt an Vorstellungen von *Wahrheit* ausgerichtet. Wo die einen insbesondere in sozialen *Ritualen* und körperlichen Gewohnheiten Tradition absichern, da stellen die anderen insbesondere in *Texten* Traditionen zur Diskussion. Wo die einen auf einen klaren *Werthorizont* zielen, da stehen in den anderen Werte immer auf dem *Prüfstand*.

Eines allerdings haben beide gemein: Sie entwickeln auf Dauer *neue Funktionseliten* der kulturellen Erinnerung ebenso wie der kulturellen Weitergabe. Im Verlaufe der zivilisatorischen Entwicklung differenzieren sich diese allerdings weiter aus. Wo im alten Sumer, am Ursprung von Schule und Schrift, noch die Priester zugleich für die Auswahl der kulturellen Erinnerungsgegenstände wie für deren Weitergabe zuständig waren, da tritt diese *Einheit* spätestens mit dem klassischen Griechenland in die *Zweiheit* der Kultur- und der Bildungsverantwortlichen auseinander (vgl. Pethes 2001, S.330f.).

Vor dem Hintergrund der Ausgangshypothese, dass das kulturelle Gedächtnis die soziale Funktion der Sicherung kultureller Kohärenz hat, können schriftlose Kulturen in Abgrenzung zu der alphabetschriftlichen euro-

päischen Zivilisation idealtypisch wie folgt geschieden werden: Während orale Gesellschaften Kohärenz über Rituale sicherstellen, nutzen literale Gesellschaften hierfür textuelle Grundlagen. Während die einen im Modus der Repetition des scheinbar Ewigen operieren, vergewissern die anderen sich über sich selber durch die Interpretation des Vergangenen. Während dort das kulturelle Bewusstsein im Horizont eines zirkulär-wiederholenden Zeitverständnisses verortet ist, fasst sich das kulturelle (Selbst-)Bewusstsein hier selbst als linear fortschreitendes auf. Während für die Oralität die Annahme einer absoluten Vergangenheit von Gründungsmythen typisch ist, ist für die Literalität die Bewusstheit einer *relativen Vergangenheit der eigenen Geschichte* konstitutiv.

Logisch distanzierende Alphabetschrift hat in unserem Kulturkreis also ihren Ursprungskontext in der Informationsvermittlung im Alltag. Erst später geht sie Funktionskombinationen mit dem kulturellen Gedächtnis, mit dessen Praktiken von Festtag und Ritual ein. Das grundsätzlich Neue an der (Alphabet-)Schrift ist, dass sie als externer Speicher Informationen aufnehmen kann, ohne die Sinnfrage mitdenken zu müssen. Diese nun objektivierte Speicherform stellt die Kohärenz des kulturellen Gedächtnisses in nicht gekanntem Maße in Frage und eröffnet damit weitreichende Möglichkeiten der *Kritik*.

Diese neue antike Figuration entfaltete, betrachtet man das Problem von Kanon und Klassik, also der Regulierung von Erinnern und Vergessen, in der *europäischen Langfristentwicklung* sowohl gesellschaftstypologische als auch ideologische Folgedimensionen.

Gesellschaftstypologisch kann mit Friedrich B. Tenbruck von der Annahme historisch zunehmender kultureller Differenzierung europäischer Gesellschaften ausgegangen werden. Archetypisch unterscheidet er drei Zeitalter europäischer Entwicklung: Orale ‚Primitivkulturen‘ waren demnach lokal begrenzt und erfuhren von daher nur wenig kulturellen Austausch. Das kanonische Wissen solcher Kulturen, rituell-körperlich-mimetisch-mnemotechnisch abgesichert, war somit tendenziell Gemeingut des gesamten Kulturkreises. Die Deutungen über Welt waren innerhalb der jeweiligen Kulturkreise tendenziell deckungsgleich. Im Zeitalter literaler Hochkulturen, das mit der klassischen Antike anhob, entstand eine überlokale Hochkultur, die auf großem Ausmaß an kulturellem Austausch beruhte. Mit der prinzipiellen Öffnung des kulturellen Deutungshorizontes kam es zur Trennung von lokalen Alltagskulturen und überregionaler Hochkultur sowie zur Herausbildung von kulturdeutenden und -erhaltenden Funktionseliten. In der stratifikatorischen Ordnung definiert sich der kulturelle Kanon über diese führenden Stände et vice versa. Diese Einheit der Kultur wird durch anschlussfähige Abstraktionsformen gelebten Lebens sichergestellt. Ein spätes Beispiel hierfür wäre etwa die Geselligkeitskultur in den Salons um 1800. Moderne, funktional differenzierte Gesellschaften sind demgegenüber durch Rollensegregation als je individuelles Problem der vielen Einzelnen gekennzeichnet. Kanones und Konzepte des Klassischen, schließlich selbst solche des Stils, finden ihr Ende zugunsten von heterogenen und heteronormen Reflexionsprozessen aus den vielen einzelnen Teilsphären der Gesellschaft heraus (vgl. Tenbruck 1989).

Die Jugend ist vergessen, aus geteilten Interessen;
das Alter ist vergessen, aus Mangel an Interessen.
(Johann Wolfgang von Goethe, Zahme Xenien V)

Diese langfristige Entwicklung hat aber zugleich auch eine *ideologische Dimension*. Die Festlegung eines Kanons von Theorien, Modellen und Inhalten des Klassischen, schließlich die Dominanz von Stilen wird in

den literalen Gesellschaften Europas zum Gegenstand gesellschaftlicher Machtspiele. Das Problematischwerden eines Kanons in Folge von Schrift kann überhaupt erst dann auftreten, wenn unterschiedliche kulturelle Traditionen, sei es synchron zwischen Angehörigen verschiedener sozialer Lagerungen, sei es diachron zwischen Angehörigen verschiedener Generationenlagerungen, zur Diskussion stehen. Jeder Deutungshorizont referiert also auf soziale Gruppen, die ihrerseits miteinander um Vorherrschaft über Deutungen ringen.

Es entsteht also das in sozialen Wettbewerbsmechanismen verortete Problem einer *Gedächtnispolitik*. Und so, wie die Kanonbildung als Ausdruck einer positiven Gedächtnispolitik des Erinnerns zu verstehen ist, sind Phänomene der Zensur und des öffentlichen Verschweigens als – ebenso wichtige – Aspekte einer negativen Gedächtnispolitik des Vergessens parallel zu setzen.[4]

In Bezug auf die Frage nach Erinnern und Vergessen ist also deutlich geworden, dass schriftlose Gesellschaften nach einer Homöostase des scheinbaren Nicht-Vergessens und des scheinbar ewigen Erinnerns streben. Mit dieser Struktureigentümlichkeit ist verbunden, dass ihr kulturelles Gedächtnis wesentlich zirkulär ist. Erst mit der Schrift kann ein Bewusstsein von historischer Linearität und kultureller Pluralität auftreten. Die unterschiedliche kulturelle Sicherung von Sinnhorizonten zwischen den beiden Extrempolen einer rein oralen Frühkultur und der europäisch-alphabetschriftlich-literalen Kultur kann damit im Kern als der Unterschied von *ritueller* und *textueller* Kohärenz aufgezeigt werden.

	rituelle Kohärenz	**textuelle Kohärenz**
Zeitbegriff	zirkulär	linear fortschreiten
relevante Textsorten	heilige Texte	klassische Texte
Gedächtnismodus	kulturelles Gedächtnis	Zusammenspiel von Speichergedächtnissen (technisch) und Funktionsgedächtnissen (physisch-biographisch)
Erinnerungsmodus	Repetition	Interpretation
Aufbewahrungsort	Ritual, Festtag	alle Lebensbereiche gleichermaßen
Bild der Vergangenheit	absolute Vergangenheit als Entstehungszeit der Gründungsmythen, mit der Entwicklung der kommunikativ vermittelten Vergangenheit unbemerkt, vergessend mitschreitend	relative Vergangenheit der eigenen Geschichte, wachsende Entfernung von Ursprüngen und kulturellen Legitimationen, daher ständiger Legitimationsbedarf
Verhältnis zur Variatio	Wiederholung anstrebend, Variationsausschluss inten-dierend	Innovation anstrebend, Variatio intendierend

	rituelle Kohärenz	textuelle Kohärenz
Inhalt und Form	Einheit von Form und Inhalt. Textform verändert sich zwangsläufig, die Inhalte aber müssen unter allen Umständen unbedingt bewahrt werden. Da die Inhalte als fest und die Zeit als zirkulär angenommen werden, ist der Wertbegriff des Alten im Sinne des chronologisch lange Vergangenen fremd. (Bsp.: Sänger, Barden)	Da Inhalte im Speichergedächtnis gesichert sind, kann die Form variiert werden. Neue Ideen und neue Formen zu deren Verbreitung zu kreieren wird zum Ideal, nur besonders wertvolle alte Texte sind es wert, ‚kanonisiert‘ zu werden. Das Spannungsfeld zwischen alt und neu muss stetig neu vermessen werden. In ständigen Selektionsprozessen ist Veraltetes auszuscheiden und sind ‚Klassiker‘ zu kanonisieren.

Der wesentliche Veränderungsschritt von der rituellen zur textuellen Kohärenz wurde menschheitsgeschichtlich nicht schon mit der Erfindung von Schrift, sondern vielmehr erst mit der gesellschaftlich durchgesetzten Kanonbildung innerhalb der nunmehr literalen Kultur vollzogen. Der kanonische Text ist kein heiliger Text mehr, sonder braucht permanent neue Legitimationen, Deutungen und damit Auslegungskulturen. Auch dem kanonischen Text ist noch, wie schon dem heiligen Text, das Ideal der Nullabweichung von der ursprünglichen, gestifteten Form inhärent. Im Durchhalten einer unendlichen Sequenz von – angestrebt – identischen Wiederholungen ist noch die Nähe zur rituellen Kohärenz präsent. Insofern ist hier in der Weiterentwicklung von Levy-Strauss (vgl. Anm. 3) der kanonische durchaus als ein prinzipiell kulturell *kalter* Bereich zu denken, was in eine andere Richtung führt als Argumentationsfiguren im Anschluss an die Tradition nach Havelock. Wird aber nicht medientechnologisch, sondern wissenssoziologisch argumentiert, tritt der nachfolgend erläuterte Aspekt als wichtiger hervor:

Heilige Texte wie z.B. die mündlich überlieferten Veden in Indien, das Totenbuch in Ägypten oder die fünf Bücher Mose der Thora verlangen die wortgetreue Überlieferung. Sie sind *sprachliche Tempel*, in denen sich das Heilige in der letztendlich doch oralen rituellen Auf- und Vorführung im Ritual am Festtag immer wieder vergegenwärtigt. Sie streben eine Stillstellung der Oberfläche an. Ihre Sicherung im kulturellen Gedächtnis verlangt Gedächtniseliten wie Brahmanen, Hohepriester, Schriftgelehrte.

Kanonische Texte hingegen, wie z.B. die christliche Bibel, verlangen zwar auch die wortgetreue Überlieferung. Bei ihnen aber kommt es zu mehreren *relevanten Abweichungen* gegenüber der älteren oralen Tradition.

Zum einen kommt es zur *Trennung* von *kanonischen* Texten im engeren Sinne und *apokryphen* im weiteren Sinne. Zur Legitimation und Erläuterung dieser Differenz kommt es zur Ausgliederung umgebender Texte wie etwa von Sammlungen kommentierender Sekundär- und Tertiärliteraturen. Diese wiederum gliedern sich im Laufe der Zeit in Fachkulturen etwa theologischer, historischer, philologischer, archäologischer, wissenssoziologischer Art aus. Wissenssoziologisch geht damit zugleich ein Ausdifferenzierungsprozess der symbolanalytischen Wissenselite zu Funktionseliten unterschiedlicher Modi kultureller Deutung einher.

Zum anderen kommt es in der linearen Zeitwahrnehmung der literalen Kultur mit ihrem immer wachsenden zeitlichen Abstand zwischen Entstehungszeit des Textes und Nutzungszeit seiner Verwendung notwendig zur

Erkenntnis des Interesses an konkret zeiträumlich bezogener Wiederanknüpfung an jedermanns Alltag. Dieses führt zur Notwendigkeit von rückübersetzenden Mustern je spezifisch historisch bedingter Interpretationsmuster. Die Interpretation steht immer mindestens in einem Dreieck von Text, Deuter und Hörer bzw. Leser. Da das Speichergedächtnis nun auch häretische und apokryphe Texte, Mindermeinungen der Interpretation, Grundsatzkritiken der Erinnerung überhaupt aufbewahrt, bleibt der Kanon nicht mehr nur ein einzelner Text. Kanonisch werden in literalen Gesellschaften ganze Korpora von Texten. Wissenssoziologisch kommt es damit zu einer *weiteren Ausdifferenzierung* der symbolanalytischen Funktionseliten. Es bedarf der technischen Dimension der Textpflege – vom antiken Schreiber bis zum Bibliothekar –, der interpretativen Dimension der Sinnpflege über den Kommentar – vom Schriftgelehrten über den Philosophen zum Fachwissenschaftler – sowie der sozialen Dimension der Textweitergabe – vom Priesterlehrer zum professionellen Pädagogen.

Sagen sie ihm,
dass er die Träume seiner Jugend nicht vergessen soll,
wenn er ein Mann geworden.
(Friedrich von Schiller, Don Carlos)

Die hier entwickelte Modellannahme kann aus Platzgründen nicht in extenso als Grundlage einer Kulturgeschichte der Erziehung aus den Geistern von Erinnerung und Vergessen ausgeführt werden. Wesentlich scheint es aber doch, den Versuch eines *Ausblicks* auf die weiteren Entwicklungen zu wagen, um auf der Basis der Modellannahme weitere Veränderungen gesellschaftlicher Fundierung von professionell betriebener Pädagogik zu erkennen.

Deutlich geworden ist bis hierher, dass systematisch betriebene Belehrung, Unterrichtung und Erziehung in oralen Gesellschaften ihren Ursprung in der Vorbereitung von Initiationsritualen hatte. Ihr *Zweck* war die Vorbereitung der Initiation, ihr *Sinn* lag in der Sicherstellung des Nicht-Vergessens. Dieser Ursprungszusammenhang verweist auf verschiedene Implikationen.

Systematisch liegt der Ursprung geplant und gezielt betriebener Unterweisung also im Zusammenhang des hochkulturellen Mythengedächtnisses bzw. später der kanonisierten Kulturbestände. Die Bereiche des Alltagswissens, abgelagert im kommunikativen Gedächtnis, waren hingegen Sache mitlebend nachvollziehenden Mitlernens. In der Dyade des Eltern-Kind-, des Meister-Lehrling- oder des Mentor-Zögling-Verhältnisses kommen nicht gestiftete Lehr-Lern-Verhältnisses zum Tragen. In ihnen wird ein sozialer Bezug auch kulturell genutzt.

Geistesgeschichtlich kam es erstmals mit der Ausdifferenzierung von immer größeren Stammes- und schließlich Häuptlingsgesellschaften zu einer Ausweitung der Ursprungsmythen. Die Aufgabe des Erinnerns wurde insofern differenzierter als vorher, als es nun nicht mehr nur um die Vermeidung des Vergessens ging. In den wachsenden Siedlungsgebieten, in denen Stämme unterschiedlicher Tradition zueinander in Kontakt und miteinander in Konkurrenz traten, kam es zum ersten Mal auch zu einer negativen Gedächtnispolitik. Von jetzt an ging es im kulturellen Gedächtnis nicht mehr nur darum, aktiv Erinnernswertes zu bewahren, sondern ebenso auch aktiv darum, Kulturinhalte aus dem kulturellen Gedächtnis zu tilgen.

Sozialgeschichtlich kam es in diesem Zusammenhang zu einer Ausdifferenzierung kulturdeutender und kulturvermittelnder Deutungseliten. Erst mit der Schrift aber und deren Möglichkeit, Speicherung von Informatio-

nen technisch auszulagern und somit biographische Erinnerung zu entlasten, kam es zur endgültigen Ausdifferenzierung von *pädagogischen Funktionseliten*. Dabei war es noch einmal ein jahrtausendelanger Prozess von den Priesterlehrern in den ersten Priesterschulen der alten Assyrer und Sumerer etwa 5000 v. Chr. bis zu den Schreib- und Leseschulmeistern der klassischen griechischen Antike.

In dieser ersten alphabetschriftlich alltagskommunikativen literalen Kultur aber wandelten sich Sinn und Zweck systematisch betriebener Erziehung erstmals *fundamental*. Ihr Zweck lag nun erstmals in der Sicherstellung von Prozessen des Neulernens einer Medientechnologie. Mit dieser technologischen Implikation begann ein Jahrtausende währender Prozess, an dessen Ende sich die enge Verbindung systematischer Pädagogik und systematischer kultureller Erinnerung schließlich auflösen sollte. Der Sinn systematischer Pädagogik wurde erstmals von den Sophisten, Isokrates und Platon, im 5. und 4. vorchristlichen Jahrhundert als derjenige eines Spannungsgefüges zwischen Tradition und Erneuerung diskutiert. Besonders deutlich wird dieser Problemkreis in der Bildungsphilosophie Platons, die durch charakteristische Bi-Polaritäten gekennzeichnet ist. Eine der wesentlichen ist dabei der Gedanke einer Optimierung des Neu-Lernens und kritischen Hinterfragens einerseits, der andererseits aber auf eine Hintergrundfolie einer nicht räumlich, nicht zeitlich fassbaren ewig-unendlichen Ur-Idee unendlicher Einheit des Wahren, Guten und Schönen rekurriert. Zum ersten Mal wurde hier ein Verständnis von Pädagogik deutlich, welches mit dem Begriff der Reform im wahrsten, ursprünglichen Sinne des Neu-Aufnehmens und zugleich doch wieder In-Form-Bringens umschrieben werden kann. Europäische Pädagogik ist in diesem Sinne immer Reform-Pädagogik gewesen (vgl. Benner/Kemper 2001).

Aber dieser Prozess war noch nicht irreversibel. Mit dem neuerlichen Verschwinden einer verbreiteten Schriftkultur nach der Zeit der Völkerwanderung wurde auch die Lehraufgabe noch einmal ihrer Funktion für das Speichergedächtnis der Schrift *untergeordnet*. Die Schreiblehre der mittelalterlichen Klöster war wesentlich Hilfsfunktion für die Bibliotheken; die Erhaltung und kanonische Weitergabe der wenigen überlieferten handschriftlichen Texte hatte oberste Priorität. Die Überlieferung der Texte, nicht das Lernen der Schreiber, war die oberste Aufgabe in einer Zeit, in der nur wenige Codizes noch kleinste Fragmente vergangener Zeitalter bewahrten. Insofern kann dieser geradezu verzweifelte Kampf gegen das Vergessen letzter Reste antiker und kirchenväterlicher Überlieferung, gleichwohl er mit dem Mittel von Handschriften geführt wurde, wiederum und erneut als Bestandteil einer oralen Gesellschaft und ihrer kulturellen Praktiken gedeutet werden. Die Codizes waren ihrerseits, anders als in der Antike, wiederum Monumente geworden, die in ritualisierter Form weitergegeben wurden; die Schreiberlehre diente einzig dieser Funktion des Nicht-Vergessens; Unterricht diente nicht dem Schüler, Unterricht diente der Bibliothek.

Zudem ist zu beachten, dass die Lehrer-Schüler-Beziehung in distanzierten Schulverhältnissen, anders als in der Antike, wiederum, wie schon zu Zeiten der Priesterschulen des Urstrom-Tales und des alten Ägyptens, nicht das Regelmodell systematisch betriebener Unterweisung war. Regelform der Unterweisung war das Meister-Lehrling- bzw. Ritter-Knappe- oder Mentor-Zögling-Verhältnis, das eingebunden war in den mitlebenden Vollzug des kommunikativen Alltagsgedächtnisses. Erfahrungswissen wurde hier im mitvollziehenden und nachvollziehenden mimetischen Mittun und Nachahmen, im Medium des kommunikativen Gedächtnis mithin, tradiert. Beschulung hingegen als handlungsentlastetes Lehren, das auf ein *Lernen auf Vorrat* im modus operandi einer Zukunftsorientierung zielte, fand einzig in Bezug auf die Inhalte des kulturellen Gedächtnisses und nur für winzige Teile der Bevölkerung in Klosterschulen, später in Universitäten und ab dem Spätmittelalter in den aufkommenden Stadtschulen statt.

Die *technischen Potenziale* des Speichermediums Schrift haben sich im Prozess der Zivilisation mit der Entwicklung von der Handschriftlichkeit zur Druckschriftlichkeit mehr und mehr potenziert. Die Druckschriftlichkeit ermöglichte durch ihre schiere Vervielfältigungspotenz erstmals, die Gefahr des Verschwindens von Informationen *endgültig vergessen* zu machen. Damit lockerte sich auch die Verbindung von Schrift und Unterrichtung; die technische Vervielfältigung konnte aus dem pädagogischen Geschehen an Handwerke ausgelagert werden.

Diese technische Möglichkeit war noch über Jahrhunderte aus ökonomischen Gründen mehr *Latenz* als Realität. Erst mit der Entwicklung und Verbreitung der Techniken zur Schnellpresse Anfang des 19. Jahrhunderts wurde sie auch wirtschaftlich umsetzbar; im akademischen Betrieb etwa, um nur ein weiteres Beispiel zur Illustration heranzuziehen, hielt sich die quasi-orale Übung der ‚Vorlesung‘ aus klassischen Texten auf Seiten des Lehrenden und der rein passiv nachvollziehenden Mitschrift der Studenten ebenfalls bis in diese Zeit.

Gleichwohl entwickelte sich schon in dieser Latenzphase ein neues Verständnis von systematisch betriebener Pädagogik. Die Wiederentdeckung klassischer Texte der Antike sowie deren nun mögliche Weiterverbreitung einerseits und die mit der Literalität einhergehende Bewusstheit für die Umstellung des Zeitverständnisses von einer – oralen – theologisch bestimmten zirkulären zu einer – literalen – historisch bestimmten linearen Zeit andererseits begünstigte ein neues Konzept von *Reform*, das von nun an begann, philosophisch-pädagogischen Reflexionen als Basis zu dienen. Anders als im antiken Reformverständnis eines Platon beispielsweise, dem es bei allen Überlegungen zur Reform von Bildung und Erziehung letztendlich immer noch und immer wieder um die Rückkehr zu einem überzeitlichen, überräumlichen, ewig-unendlichen Idealzustand, um eine Re-Form, ging, wurde nun der Gedanke bestimmend, über Reform Neukonstitutionen historisch-klassischer Ordnungsmuster vornehmen zu können.

Somit war in der frühen Neuzeit eine *neue Basis* für ein neues Verständnis von Erinnern und Vergessen in der systematischen Pädagogik gelegt. Allerdings veränderte diese zunächst im Wesentlichen nur einzelne kleine Inseln der Deutung, noch nicht aber die breite Landschaft pädagogischer Realitäten. Hierfür brauchte es wiederum mehrere Jahrhunderte.

Die Nacht ist vergangen,
der Tag beginnt.
So lasst uns ablegen die Werke der Finsternis
und anlegen die Waffen des Lichts,
und ergreifen die Waffen des Lichts.
Die Nacht ist vergangen!
Der Tag hat begonnen!
(Felix Mendelssohn-Bartholdy, Lobgesang)

Moderne Gesellschaften sind zu ihrem Funktionieren auf eine grundsätzliche Neuerung angewiesen. Nachdem das Problem der Sicherstellung von Wissensbeständen durch die Ausweitung und Sicherung der Speichergedächtnisse in der Druckschriftlichkeit endgültig gelöst schien, konnten und mussten sie sich einem neuen Thema zuwenden. In der Moderne geht es nicht mehr nur darum, altes Wissen weiterzutragen oder ggf. jeweils neu auszuwählen und zu arrangieren. Vielmehr sind moderne Gesellschaften von ihrer Funktionslogik her da-

rauf angewiesen, permanent *neues Wissen* zu generieren. Wissen in der Moderne unterliegt einem Verschleiß der Abnutzung und des Aus-der-Zeit-Fallens. Die Wissensformen der Moderne zielen auf stetige Erneuerung, die ihrerseits wiederum in mindestens zwei Modi zerfällt. Einerseits entsteht die neu organisierte objektive Sphäre der Wissensproduktion, ein System, das Wissen schafft, die Welt der Wissenschaft. Andererseits entsteht die Sphäre der Wissenskritik, die sich selbst erstmals im bürgerlichen Ideal einer räsonierenden Öffentlichkeit zur Diskussion stellte.

Diese neu aufkommende Differenz betrifft in der Moderne zudem nicht mehr nur die hochkulturellen Legitimationsmythen des kulturellen Gedächtnisses. Sie erfasst, abgelagert bis auf die Ebene von Hexis und Habitus in der Mentalität, alle, auch die alltäglichsten Lebensbereiche. Dieses verlangt vom Einzelnen einen *gänzlich neuen Umgang* mit Fragen des Erinnerns, des Vergessens, des Neulernens im Rahmen von Forschen und Kritik. Die Speichergedächtnisse der Druckschriftlichkeit haben eine solche Leistungsfähigkeit erreicht, dass sie auf immer mehr Lebensbereiche ausgreifen und dabei ihres Funktionierens so sicher sein können, dass ihre Unterstützung durch die Lehrfunktion wegfallen kann. Speicher- und Funktionsgedächtnisse treten somit endgültig auseinander.

An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert kam es zu einer grundsätzlichen Neuausrichtung systematischer Pädagogik. Sie zielte nicht mehr wie Jahrtausende zuvor auf das Auswendig-, sondern auf das *Inwendiglernen*. Erziehung diente nicht mehr nur der reinen Gewöhnung, nur dem Auswendiglernen vorgeführter Übung. Es entstand ein neues, dialektisches Bewusstsein für die Problemlage: Das Problem des Erinnerns wurde jetzt zwar einerseits – passiv – als Teil der Sozialisation und Enkulturation, als Gewöhnung, genauer und systematischer als je zuvor betrachtet. Solche Ebenen der ‚Regierung‘, der ‚Zucht‘, wie Johann Friedrich Herbart sie nennt, der ‚Zivilisierung‘, wie Immanuel Kant sie diskutiert, wurden aber zugleich im entstehenden Fachdiskurs einer vorpädagogischen Ebene zugeschlagen. Systematisch betriebener Pädagogik habe es darüber hinaus darauf aufbauend darum zu gehen, eine aktive innere Verarbeitung von verobjektivierten Erfahrungen durch subjektive Überlegungen anzustoßen. Dieses aktive Erinnerungsprojekt im Inneren des in seiner biographischen Zeit auf die Zukunft hin lernenden Menschen ist wesentlicher Bestandteil jenes Prozesses, den man gemeinhin seit jener Aera *Bildung* nennt.

Damit wird dem Einzelnen eine immense Chance gegeben und eine Sisyphos-Aufgabe zugleich aufgebürdet. Die Leistung des Erinnerns wird nicht mehr im sozialen Dazwischen der Rituale und Ursprungsmythen des kulturellen Gedächtnisses verortet, sondern der individuellen kognitiven und psychischen Leistung des Individuums anvertraut. Nur dieses gebildete Individuum alleine wird noch für dazu befähigt und berechtigt erklärt, den *Sinn* in kultureller Erinnerung jeweils neu zu finden. Die im Ideal biographisch wie sozial zugleich gelingend zu beantwortende Sinnfrage wird zu einer eigenen epistemischen Aufgabe in der Moderne, die so an die Menschen aller anderen Zeitalter nie gestellt worden ist (vgl. Hartung 2010, S.71f.).

Die vergleichenden Studien von Petrat zeigen, wie Pädagogik auf allen Ebenen Abschied vom Ideal wie von Praxen nahm, auf die Aufschreibung von Erinnerung am Körper des Lerners zu setzen. Vielmehr ging es systematisch betriebener und reflektierter Pädagogik von jetzt an darum, einen Habitus der Neugierde (sic!), der Kritik, der Reflexion und schließlich der verständigen Kompetenz in die Seele der Lerner einzuschreiben (vgl. Petrat 1979, 1987). Besonders die Annahme einer inneren seelischen Entität, sei sie in unterschiedlichen pädagogischen Konzeptionen auch als ‚Subjekt‘, als ‚Individuum‘, als ‚Person‘ oder ‚Persönlichkeit‘ verstanden, verweist dabei auf die endgültige Durchsetzung eines *Neuen*, das sich freilich schon lange vorher, in der Bildungsphilosophie der Antike nämlich, vorbereitet hatte.

Zugleich aber ritualisierte systematische Pädagogik auch den Entscheidungsprozess über Erinnern und Vergessen neu. Mit der Verzeitlichung des Denkens und Fühlens auf eine ergebnis- und zieloffene Zukunft hin wurde insbesondere die soziale Lagerung des Generationenzusammenhangs zur entscheidenden Größe für die Entscheidung über Tradierung und Traditionsablösung. Dementsprechend wurde die nunmehrige Aufgabe systematischer Unterweisung in der Moderne, Erläuterung des Tradierten und Ermöglichung des Neuen zugleich zu sein, eingebaut in die Realität einer möglich werdenden grundlegenden Generationendifferenz. Da in druckschriftlich-literalen Gesellschaften mit ihren nunmehr voll ausgebauten Speichergedächtnissen biographisch-individuell wie historisch-kollektiv vergessen werden kann und darf, kann und darf auch den jeweils nachwachsenden Alterskohorten zugestanden werden, sich als neue Generationen zu verstehen. Mehr noch: Diese neue Generationendifferenz, die es so vorher nicht gab und kulturell bestimmt nicht geben konnte, galt es, wie Heinz-Elmar Tenorth ausführt, systematisch für das Projekt moderner Erziehung nutzbar zu machen. In dieser ging es darum, vermittelnd Angebote bereitzustellen für die *Vorstellung des ‚Klassischen*‘ einerseits, die *Erforschung des Neuen*, Unbekannten andererseits und die *permanente Kritik des Bekannten* zum Zweck einer Dynamisierung von biographischem wie historisch-gesellschaftlichem Sein dritterseits (vgl. Tenorth 2012, S.64).

Systematische, von nun an mehr und mehr professionelle Pädagogik wurde neu begriffen als Helferin der Erinnerung und des Vergessens zugleich. Sie diente von nun an als permanenter Versuch einer *Erinnerung über vergessene Zusammenhänge* einerseits, zugleich als Aufforderung zum *Vergessen von Erinnertem* und zum Neulernen andererseits und schließlich sogar zum entdeckenden bzw. *forschenden Lernen* dritterseits.

Diese Vermittlungsleistung, verstanden als Bildungsprozess, die biographisch in der Person des Lerners über seine Lern- und Lebensspanne zu leisten ist, ist zugleich aber auch kulturell historisch in den Generationenverhältnissen einer Gesellschaft abgelagert et vice versa. Somit ist die Aufgabe systematischer Pädagogik in der Moderne nur mehr dialektisch zu bestimmen. Es ist ihre Aufgabe, ein spezifisches *gestiftetes Generationenverhältnis* einer *gestalteten pädagogischen Beziehung* zu generieren. Die klassisch gewordene Programmformel moderner Pädagogik hat hierfür Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher gefunden, der in seiner Vorlesung über Pädagogik von 1826 wie folgt argumentiert:

> Sagen wir, die Erziehung soll die heranwachsende Jugend so ausbilden, dass sie tüchtig ist und geeignet für den Staat, wie er eben ist, so würde dadurch nichts anderes geleistet werden als dieses: die Unvollkommenheit würde verewigt und durchaus keine Verbesserung herbeigeführt werden. Die ganze jüngere Generation würde mit ihrem ganzen Wesen und vollkommener Zustimmung in diese Unvollkommenheit eingehen... Wollen wir das Entgegengesetzte annehmen und ausgehend von dem Bewusstsein der Unvollkommenheit sagen, das Ziel der Pädagogik sei, dass jede Generation nach vollendeter Erziehung den Trieb und das Geschick in sich habe, die Unvollkommenheiten auf allen Punkten des gemeinsamen Lebens zu verbessern: dann kommen wir wieder in das Unbestimmte hinein, von dem fern zu bleiben unsere Aufgabe ist. Können wir die Erziehung auf das Bestehende richten und an dasselbige anknüpfen, so haben wir eine bestimmte Basis und Punkte zum Anknüpfen. Dazu kommt noch dieses, dass die Formel vielerlei Gefährliches in sich schließt. Denn wenn man es darauf anlegt, die Jugend zu lauter Reformatoren zu erziehen, so steht das wieder in dem grellsten Widerspruch damit, dass sie selbsttätig in das Bestehende mit hineingezogen werden und vielleicht auf die gefährlichste Weise eingreifen würde. Wir müssen beides miteinander vereinigen... So wollen wir also die Formel stellen: Die Erziehung soll so eingerichtet sein, dass beides in möglichster Zusammen-

> stimmung sei, dass die Jugend tüchtig werde einzutreten in das, was sie vorfindet, aber auch tüchtig, in die sich darbietenden Verbesserungen mit Kraft einzugehen. Je vollkommener beides geschieht, desto mehr verschwindet der Widerspruch. (Schleiermacher 1826/1957, S.31)

Diese Formulierung läuft darauf hinaus, Erziehung unter den Bedingungen der Moderne an ihrem ganz neuen, anderen Platz zu erkennen. Nicht länger ist sie nur Agentin der Tradition, vielmehr ist sie jetzt auch Geburtshelferin der Erneuerung. Nicht mehr dient sie nur dem Erinnern des verobjektivierten Kulturellen, sondern zugleich dem Vergessen, Neufinden, Neuerfinden, Neuentdecken im subjektiven Bildungsprozess. Wo Pädagogik bis zur Schwelle der Moderne strukturell immer konservativ war, konservativ sein musste, ist sie in der Moderne *zwangsläufig* nur mehr *dialektisch* zu bestimmen: Systematisch betriebene und reflektierte Pädagogik ist konservativ und innovativ zugleich, traditionalistisch und liberal, auf Seiten der objektiven Tradition und auf Seiten des subjektiven Aufbegehrens und Neubeginnens, bewahrend und zerstörend, auf Seiten der kulturellen Tradition und auf Seiten des generationsbestimmten Vergessens, ja Zertrümmerns von Traditionen.

Diese Programmformel bleibt jedoch so lange ein Formelkompromiss, wie sie nicht die Entscheidung dazu einschließt, systematische Pädagogik völlig neu und anders zu verorten als in den vorangegangenen Zeiten, in denen sie als Büttel der Tradition diente: der oralen zuerst, derjenigen der bibliothekarischen Ordnung zuletzt. Der Bildungstheoretiker Otto Friedrich Bollnow verweist erinnernd darauf, dass diese für die Pädagogik der Moderne ‚klassisch' gewordene neue Programmformel von Schleiermacher mit einem erläuternden Nachsatz versehen worden ist, welcher in der im Fach üblichen klassischen Zitation zumeist vergessen wird: „Die beiden Extreme des Erhaltens und Verbesserns widersprechen einander nur dann, ‚wenn man beim toten Buchstaben stehen bleibt'" (Bollnow 1986, S.731). Schleiermacher postuliert stattdessen den systematisch neuen Ort von Erziehung im Alltag, im alltäglichen, lebensweltlichen Vollzug, im „*Leben*" (Schleiermacher 1826/1957, S.31; Hvhbg. D.G). Nur im jeweils konkret zu bestimmenden, kritisch-hermeneutisch zu (re-)konstruierenden Bezug auf die anstehenden Probleme dessen, was mit den Deutungsbildern im kommunikativen Gedächtnis erblickt werden kann, erfüllt sich die Aufgabe moderner Pädagogik.

Folgt man Schleiermacher, so ist damit aber eine fundamentale Neuverortung systematischer Pädagogik angesprochen. Oben ist umfänglich ausgeführt worden, dass und wie diese ihren Ursprung in der Vorbereitung kultureller Initiation hatte, dass all ihre Künste im Ursprung als Prolegomena zu einer Kunst der Erinnerung aufzufassen sind. In diesem Bezug war die wesentliche Neuerung der literalen Kultur, über die Auslagerung der Erinnerungsfunktion an externe Speichergedächtnisse *identitätsabstrakt* zu werden. Jetzt aber formuliert Schleiermacher die dialektische Ergänzung, indem er dieses Verhältnis als um einen entscheidenden Punkt erweitert erläutert. Erziehung in der Moderne muss wieder *identitätskonkret* werden. Freilich meint Identitätskonkretheit unter den Bedingungen der Moderne anderes als in oralen Kulturen. Dort ging es um die monumentalistische Einschreibung von Traditionen in den Körper des Lerners. Hier hingegen geht es um das je konkrete biographisch gelingende Neuaushandeln der Balance von Ich- und Wir-Identität, von Erinnern und Vergessen, von Neu-Vergewissern und Kritisieren, von Wiederaufnahme und Neuaufbruch. Erst in diesen Balancen vollendet Erziehungsbemühen sich in Bildungsstreben.

Tatsächlich hat die Realgeschichte systematisch betriebener Pädagogik im 19. Jahrhundert diesen Weg genommen. War die Beschulung bis dahin wie über die gesamten Jahrtausende zuvor nur eine Erziehungs-, Bildungs- und Unterrichtungsform neben vielen anderen gewesen, so wurde sie nun zum *dominanten, para-*

digmatischen Modell professionell betriebener Pädagogik. Etwa um 1880 herum war im Deutschen Reich die Vollbeschulung durchgesetzt. Ergebnisoffenes Lernen, bewusst reflektierte und kritisch hinterfragte Erziehung sowie sich selbst im Modus des Erinnerns und Vergessens problematisierende Sozialisation und Enkulturation wurden zum entscheidenden evolutionären Vorteil moderner gegenüber vormodernen Gesellschaftsordnungen. Damit wurde das Modell eines auf Zukunft ausgerichteten Lernens auf Vorrat gegenüber einem in der Gegenwart operierenden und auf den Traditionen der Vergangenheit gründenden mitlebenden Lernens im Lebensvollzug zum Maßstab. Zum Anfang des 20. Jahrhunderts sollte die berufliche Meister-Lehrling-Ausbildung zum berufsschulischen Unterricht werden, zum Anfang des 21. Jahrhunderts schließt das Bildungssystem inzwischen ‚Bildungsketten‘ vom Kindergarten über Schule, Berufsbildung, Hochschule, Weiterbildung bis zur Alten- und Sozialarbeit zusammen (vgl. Gaus 2012a; Drieschner/Gaus 2012).

Man kann hier mit Talcott Parsons und Niklas Luhmann eine immer weiter voranschreitende *funktionale Differenzierung* erblicken. Diese betrifft *vier Aspekte:*

Zum Ersten wurde das Modell einer handlungsentlasteten, auf Zukunft orientierten, in schulförmigen Organisationsformen betriebenen Unterweisung mehr und mehr zum *Standardmodell* professionell betriebener Erziehung. Dieses war über den größten Teil der Menschheitsgeschichte nur auf einen relativ engen zeitlichen Abschnitt des Lebens, der jugendlichen Vorbereitung auf eine Prüfungssituation, ausgerichtet gewesen. Über den größten Teil der Schulgeschichte war es zudem auch nur auf einen sehr kleinen Kreis auserwählter zukünftiger kultureller und funktional-pragmatischer Deutungs- und Handlungseliten beschränkte gewesen. Jetzt aber verselbständigte sich dieses auf eine offene Zukunft vorbereitende ergebnisoffene Organisationsmodell des Lehrens zu einem eigenen System.

Damit kam es zum Zweiten zur *Auflösung* der engen Verbindung von Initiation und Initiationsvorbereitung. Schulische Unterrichtung, kindergärtnerische Betreuung, sozialpädagogische Begleitung wurden und werden immer weiter zu einem kontinuierlichen, immer wieder auf die Gegenwarts- und Zukunftsrelevanz zurückverwiesenen wie zurückverweisenden Prozess verstetigt, welcher keinen festen Anfangs- und Endpunkt mehr kennt.[5]

Zum Dritten ging damit – wiederum mit Luhmann formuliert – eine Ausdifferenzierung des Bereichs systematisch betriebener Unterweisung in ein *Handlungssystem* einerseits und ein *Deutungssystem* andererseits einher. Während das professionell tätige pädagogische Personal sich ganz auf die Zukunft der anvertrauten Klientel konzentrieren kann, ja soll, entsteht eine nochmals davon abgegrenzte Sphäre pädagogischer Wissenschaft, welche die verunsichernden Fragen des fragilen Verhältnisses von Erinnern und Vergessen, von Tradierungsnotwendigkeit und Innovationsnotwendigkeit in einer Verbindung historisch-systematischer, politischer, sozialer, kulturtheoretischer und lernpsychologischer akademischer Reflexion diskutiert. Wesentlich ist dabei, dass die akademische Pädagogik solches von nun an auf einem eigenen Feld tut, welches auf der einen Seite von den Handlungsnotwendigkeiten der pädagogischen Praxis abgegrenzt ist und auf der anderen Seite jene in deren nunmehr notwendigen Zukunftsorientierung nicht mehr belastet.

Eine wesentliche Aufgabe des akademisch-reflexiven Deutungssystems wurde dabei zum Vierten die Diskussion klassischer Bildungsziele und Bildungsinhalte. Die *Diskussion von Klassischem* anstelle einer Setzung von Kanonischem ist dabei die angemessene Reaktion auf die Entwicklungen in der literalisierten Moderne. Klassisches ist zwar – wie ein Kanon – gegenüber dem Alltagswissen, welches stetigem Verschleiß und ste-

tiger Veränderung unterliegt, kulturell herausgehoben. Klassisches ist aber zugleich auch – anders als der Kanon – immer der Kritik zugänglich; es ist ein Deutungsangebot, das – mit Schleiermacher – ‚im Leben' immer neu hinterfragt, legitimiert und ausgelegt werden kann und muss. Das Deutungssystem akademischer Pädagogik bietet z.B. über Bildungstheorie oder über Lehrplanarbeit den im Handlungssystem befindlichen Lehrenden und Lernenden solche Deutungen von Klassizität an – dieses aber immer unter dem dialektischen Vorbehalt, ebenselbe Deutungen kritisch zu prüfen und ggf. auch zu verwerfen.

Alle Bereiche des Lebens werden somit seither im paradigmatisch wirkenden Vorbild des schulischen Unterrichts zugleich der Anamnese, Reflexion und Kritik unter den Auspizien immer weiterer, in die Zukunft wirkender Verbesserung unterzogen. Dieser modus operandi eines Lernens auf Vorrat gerichtet auf eine ergebnisoffene Zukunft führte in seiner immer universaleren Verbreitung in Theorie und Praxis der Pädagogik mehr und mehr zu einer *gleichrangigen* Sicht auf *alle* kommunikativen Gruppengedächtnisse, die auf dem Tableau einer *einheitlichen* historischen Zeit liegen.

Glücklich ist,
wer vergisst,
was doch nicht zu ändern ist … lalalaaa, lalalaaa.
(Johann Strauß, Die Fledermaus, Trinklied des Alfred)

Die Aufgabenbeschreibung systematisch betriebener Pädagogik, ein labiles Gleichgewicht zwischen Erinnern und Vergessen, Kanon bzw. Klassischem auf der einen Seite sowie Kritik und Neubeginn auf der anderen Seite zu halten, wurde schon bald von anderer Seite auf den Prüfstand gestellt. Was sich im lallenden Operettendelirium der Belle Epoque erst andeutete, sollte in der kulturindustriellen Verfasstheit des 20. Jahrhunderts bald ganz neue Ausmaße annehmen. Die nunmehr möglich gewordene permanente Verfertigung immer neuer kultureller Zeichen, die nur mehr als Zitate und Surrogate früherer Signifikanten zu deuten waren, förderte in der Wiederkehr einer Kultur des Immergleichen bei aller permanenten Neuproduktion paradoxerweise *das alte Problem* des Erinnerns und Vergessens wieder hervor. Das fragile Spannungsverhältnis der Moderne, für das Schleiermacher ein so feines Lösungsbild ziseliert hatte, begann sich nun von anderer Seite her aufzulösen.

Die internationale Bewegung der Reformpädagogik reagierte darauf mit konservativer Kulturkritik, die, auf den ersten Blick paradox, nicht zurück, sondern voran blickte. Wohinein jetzt alle Hoffnung gelegt wurde, war die Zukunft des als von Kultur unverdorben hypostasierten Kindes, eines kleinen Heilswesens, das gerade *wegen* seiner *Kulturvergessenheit* zum *Hoffnungsträger* einer *neuen Zeit* erkoren wurde (vgl. Gaus/Drieschner 2011). In dessen radikaler Subjektivität wurde das Heil gegen die Verderbtheit kultureller Mächte erblickt. Die kulturinitiierende Erinnerungsaufgabe der Pädagogik wurde nun, genau umgekehrt zu allen Zeitaltern vorher, in Abrede gestellt. Vielmehr setzte sich ein Kindheitsbild durch, welches den nachwachsenden Menschen als Welten-Entdecker, als Forscher, als Genie gar verklärte (vgl. Drieschner 2007).

Blickt man genauer auf dieses Motiv, welches für die Pädagogik des 20. Jahrhunderts eines der zentralen werden sollte, so ist hier allerdings nur *scheinbar* ein Paradox der rückwärtserinnernden Verklärung besserer gewesener Kulturumstände und der vorwärtshoffenden Verklärung besserer zukünftiger Menschen am Werke. Recht eigentlich nämlich wird hier eine uralte, in der oralen Kultur der vorsokratischen Zeit wurzelnde Figur des Überzeitlichen wiederaufgenommen. Dieses Motiv wurde durch die Reformpädagogik von Jean Jacques

Rousseau übernommen, der es seinerseits von Platon übernahm, der seinerseits wiederum auf die Sokratiker in ihrer Tradition der Vorsokratiker verwies, welche ihrerseits in den naturreligiösen Fruchtbarkeitsmythen der archaischen Vorzeit ihren Hintergrund fanden (vgl. Gaus 2012, S.225f.). Was hier in der pädagogischen Kulturkritik des 20. Jahrhunderts wiederkehrt, ist also gar kein Motiv von Zeitlichkeit, sondern viel genauer eines der zirkulär-unendlichen *Ewigkeit*.

Es wird ein a-historischer und damit zugleich vor- und nachzivilisatorischer Zustand angenommen, in dem die Ordnung der Schöpfung in sich selber ruht. Im kindlichen Zeitvergessensein fallen, so schon der Glaube in den archaischen Fruchtbarkeitsmythen, in der aus der Zeit gefallenen Immer-Wiederkehr des kreatürlichen Erscheinens des Kindes der überzivilisatorische Idealzustand der Reinheit, der Nicht-Entfremdung und der A-Historizität zusammen. Das Projekt der Geschichte, das den Vorsokratikern als Menetekel am Horizont erschien, das den Kulturkritikern des 20. Jahrhunderts als Abendsonne unterzugehen schien, wird überwunden in der *Vitalität ewiger Natalität*.

And now the days are short,
I’m in the autumn of the year.
(Frank Sinatra)

In der Kulturkritik des 20. Jahrhunderts schien ein gedächtnispolitisches Projekt konservativer Kulturvergessenheit auf, das auf das historische Projekt der Moderne in dessen Kern des Verbesserungsglaubens zielte. Immerhin wurde hier noch Kultur als Projekt von Erinnern und Vergessen zur Kenntnis genommen. Inzwischen aber ist eine postmoderne Aera angebrochen, die man mit Hartmut Rosa als eine des *rasenden Stillstands* bezeichnen kann (vgl. Rosa 2005).

Der Kulturtheoretiker Jean Baudrillard hat diesem Phänomen die Metapher des *weißen Rauschens der Indifferenz* beigegeben. Die Signifikanten haben sich im Prozess zunächst einer immer weiteren Technologisierung und Ökonomisierung der Druckschriftlichkeit, schließlich in der weiteren Entmaterialisierung der Schriftkultur im Computerzeitalter endgültig von allen Signifikaten abgelöst. Die Zeichencodes geben nur mehr vor, Botschaften eines anderen Wesenhaften zu sein, haben sich aber tatsächlich von allem Bezeichneten emanzipiert (vgl. Baudrillard 1976/1982). Die Zeichen selber verschwinden hinter den Bedingungen ihrer entfesselten Produktion und Konsumption um ihrer selbst willen.

Der Medientheoretiker Burkhard Spinnen nennt diese neue Zeit das *Zeitalter der Aufklebung*, dessen individuellen Folgen er am Beispiel des Post-its nachspürt. Diese Zettel, die seit den 1970er Jahren zu einem der weltweit am meisten verbreiteten Hilfsmittel aller Kommunikation geworden sind, die überall dort eingesetzt werden, wo nicht vergessen werden soll, und die alles markieren können, was nicht vergessen werden soll, haben die Eigenschaft, dass die Schrift auf ihnen sehr bald verblasst. Somit verschwindet die Schrift, das Post-it selber wird zum Signifikanten. Alsbald schon erinnert nur mehr das gelbe Zettelchen selber in Schriftstükken, an Bildschirmen, auf Schreibtischen und an Pinnwänden, an Monumenten untergegangener Schriftkultur: Es erinnert daran, dass einmal etwas erinnert werden sollte. Es begleitet den Menschen als selbst gesetztes Monument seines Vergessens (vgl. Spinnen 1990).

Der Akt des Postens tritt an die Stelle der schriftlichen Inhaltsfixierung. Was selbst in erst kurz zuvor eingeläuteten Zeiten des Post-its immerhin noch wenn auch nur ephemerer Reste der Materialität bedurfte, ist im Zeit-

alter von Web 2.0, Internetsuchmaschinen, Blogs und sozialen Netzwerken endgültig entmaterialisiert. Das Posten selber wird zum Kommunikationsgeschehen wie zum Kommunikationsinhalt zugleich, Texte lösen sich in Inter- und Hypertexten auf. Diese sind in ihrer Struktur nur mehr selbstreferenziell. Schrift verweist auf nichts Beschriebenes mehr. Die kulturelle Übung aber überholt selbst diese Entwicklung. Der erfahrene Post-it-Nutzer weiß um das Ephemere der Schrift auf diesen Zettelchen; seine Gewohnheit geht bald dahin, nur mehr die gelben Blätter zu kleben, ohne sie überhaupt noch zu beschriften. Es bleibt in der Übung der Menschen ein ‚post‘ ohne jedes ‚it‘. Es bleibt in der Übung der Kultur ein ‚post‘ als ‚post-‘. Die *Erfahrung von Differenz*, das so strukturgebende Merkmal literaler Kulturen, *verschwindet*.

Betrachtet man, um ein anderes erläuterndes Beispiel heranzuziehen, in Anlehnung an Foucault die *Bibliothek*, also das zum Monumentum des Speichergedächtnisses gewordene Andere des nach individueller Bildung strebenden biographisch-leiblichen Funktionsgedächtnisses, als Metapher der literalen Moderne, so wird dieser Gedanke umso deutlicher. Mit dem Siegeszug eines nicht vergessenden Speichergedächtnisses durch erfolgreich sich durchsetzende Literalität haben sich auch die Ordnungsprinzipien der Bibliothek mehrfach paradigmatisch gewandelt.

Zunächst und noch lange ging es darum, in der Ordnung der Bücher *die Ordnung der Welt* widerzuspiegeln. Für den bibliothekarischen Laien hat Umberto Eco in seinem ‚Namen der Rose‘ im Erzählstrang über das detektivische Nachspüren nach dem Ort der Aristoteles-Schrift über das Lachen eine zwar literarisch dramatisierte und pointierte, gleichwohl bibliothekshistorisch im Wesentlichen angemessene Beschreibung dieser Idee gegeben (vgl. Eco 1980/1982). Die Wirksamkeit dieses Gedankens ist noch bis in die Architekturgeschichte der Barockbibliotheken nachweisbar.

Mit der aufkommenden Moderne im 18. Jahrhundert wandelte sich diese Vorstellung. Die Ordnung der Bücher in den Bibliotheken sowie Naturalien- und Kuriositätenkabinetten des Rokoko sollte in ihrer Aufstellung *die Ordnung der Dinge* spiegeln.

Mit dem 19. Jahrhundert setzte sich die paradigmatisch moderne Ordnungsidee durch, in der schließlich die typisch literalen Ordnungsprinzipien zu sich selber kamen. Die Ordnung der Bücher wurde in den Speichermagazinen der immer mehr anwachsenden Bibliotheken zu einer rein technischen Frage optimaler Raumausnutzung. Demgegenüber wurde die *Ordnung der Schrift* im nur schriftlich möglichen Kunstwerk des Systematischen Katalogs zum Ideal der Bibliothek. Der Systematische Katalog sollte, anders als der nur rein formal verzeichnende Alphabetische Katalog, Signifikant einer hierarchischen Über-, Unter- und Nebenordnung aller Signifikate, aller in der Wirklichkeit vorkommenden Phänomene, sein. Die Entwicklung und Führung des Systematischen Katalogs wurde zur Königsdisziplin der Bibliothekare und Bibliothekswissenschaftler, in der noch einmal versucht wurde, Wissenschafts- und Erkenntnistheorie, Philosophie und Theologie vom Werden und Sein der Welt zusammenzuführen.

Ursprünglich nur ein Register zum Systematischen Katalog, ist seit dem 20. Jahrhundert der Siegeszug des Schlagwortkataloges zu beobachten. Das rein formal gleichordnende Schlagwort als natürlichsprachliche Umschreibung eines systematischen Zusammenhangs kennt keine Hierarchien mehr. Was wiederkehrt, ist wieder eine *Ordnung des Sprechens*. Jetzt aber ist sie vom Anderen des Kanonischen, das die ursprüngliche Oralität kennzeichnete, befreit. Das Speichergedächtnis nähert sich dem Funktionsgedächtnis wieder an, dieses freilich um den Preis der Aufgabe seiner eigentümlichen Funktionslogik. In der Gegenwart hat sich das

Suchfenster der Internetsuchmaschinen – inzwischen überall universalisiert – auch als Ordnungsfunktion des Bibliothekskataloges durchgesetzt. Aktuelle Retrivalprogramme und Entwicklungsforschungen zu diesen arbeiten – theoretisch ausgehend von der generativen Transformationsgrammatik nach Noam Chomsky – daran, die Alltagskommunikation des Recherchierenden zur Basis systematischer Suche zu machen.

Im Suchfenster liegt somit alles neben allem, *alles ist gleichgeordnet*. Es gibt kein Wichtiges und Unwichtiges, kein Kanonisches und kein Häretisches, kein Über- und kein Untergeordnetes, kein Richtiges und kein Falsches mehr. Jede Suchanfrage führt zu irgendetwas. Es wird nicht mehr das durch Fachlichkeit geprüfte und in Weltenlogiken systematisierte Gespeicherte vom Speichergedächtnis als Erinnertes zur Verfügung gestellt. Vielmehr verspricht das Speichergedächtnis seinen Nutzern, ihr alltägliches Funktionsgedächtnis zu spiegeln. Ihre Alltagserinnerungen, die sich aus den Fragmenten, den Bruchstücken zwischen dem vielen Vergessenen sowieso schon, trotzdem noch in ihren biographischen Funktionsgedächtnissen befinden, erhalten immer noch und immer wieder eine, und sei es auch nur irgendeine Bestätigung. Wem alles gleich gültig ist, dem wird alles gleichgültig, so könnte dieses Phänomen alltagssprachlich umschrieben werden.[6]

So entsteht die *paradoxale Struktur*, dass einerseits zwar Schrift mehr als je zuvor die Kultur bestimmt, recht eigentlich aber nur mehr der ritualisierte Umgang mit ihr zur zweiten Natur geworden, zur quasi-mythischen Grundlage der Gegenwart geworden ist. Texte, Intertexte, Hypertexte sind Monumente der Textualität. Texte sind keine Kommunikate einer Kultur mehr, die sich in der Aushandlung von Erinnern und Vergessen über sich selbst vergewissert. Verweisungsstrukturen solcher Art sind kulturgeschichtlich bisher nur für orale Kulturen beschrieben und analysiert.

Was diese Thesen der Mediensoziologie konkret für die Frage von Erinnern und Vergessen in ihrer Bedeutung für systematisch betriebene Pädagogik bedeuten, mag an einem *Beispiel* illustriert sein: In einer bildungswissenschaftlichen Klausur für Bildungs- und Sozialwissenschaftler sowie Lehramtsstudierende wurden die Studierenden zu einer systematischen Rekonstruktion und Einordnung des oben diskutierten Schleiermacher-Zitates aufgefordert. Die Klausur wurde an einer Universität geschrieben, welche sich selber als Elite-Hochschule versteht. Die Antworten reichten im Spektrum von: „Leider kenne ich keine Bildungstheoretiker, also werde ich mal was von Russo und Peter Lozzi schreiben.“ über den Verweis, man habe sich leider nur vorbereitet auf „Wilhelm von Humbildt, Friedrich Schiller und Alfred von Hegel“ über die apodiktische Aussage: „Seine Ideal sind total unrealistisch (Moral!)“ bis hin tatsächlich zu Erörterungen. Diese hatten z.B. folgenden Inhalt: „Also die Aussage ‚dass die Jugend tüchtig werde einzutreten in das, was sie vorfindet, aber auch tüchtig in die sich darbietenden Verbesserungen mit Kraft einzugehen.‘ Ist ja ein totaler wiederspruch in sich. Wie soll man denn das alte so blassen und erhalten wie es war und dazustehen und es gleichzeitig verbessern, besser machen?!?!?! Das poblem der Erziehung in der moderne ist doch, das sich das verhaltnis des Erziehers und des zuerziehenden total schnell vertausch, so Computer, MP3… Da bringen Kinder ihre Eltern bei wie was geht also erziehen Kinder ihren Eltern. Die moderne Erziehung betrachtet den zu erziehenden als Individuum. Der Erzieher geht auf die Bedürfnesse des Kindes ein. Historisch stimmt das gar nicht. Erziehung ist belastet (Unterdrückung des Kindes, schwarze Pädagogik). Das Modell-Annahme ist total falsch. In der vormoderne Dimension von Erziehung, also vor 1800 Jahrhundert, galt man erst in Kulturiniziert, wenn man verheiratet war. Wenn man erst Herr im Haus war, da kan es nicht drauf an wie viel man wusste oder konnte oder wie alt man war.“

Hier feiert die kulturzertrümmernde heilige Einfalt der reinen Toren, welche sich die Reformpädagogik erträumte, ihre Wiedergeburt. Fröhlich bekennt die angehende Pädagogin, dieser im Körper einer Grundschul-

lehrerin gefangene Parsival des google-Grals, keine Bildungstheoretiker zu kennen – wozu auch, so mag sie sich gefragt haben, soll sie sich solch‘ alten Erinnerungsballastes annehmen? Erörterungen der angedeuteten Art, die einen eher tentativen Umgang mit der Schriftkultur, vor allem aber eine völlige Abkehr von kulturellen Inhalten offenbaren, passen in eine Zeit, in der systematisch betriebene Pädagogik geschichtsvergessen geworden ist. Eine Bildungswissenschaft, die sowohl in Bezug auf professionelle Pädagogen wie in Bezug auf die anvertraute Klientel einzig und nur mehr auf *Kompetenzen* zu *Innovationen* setzt, hat den Problemkreis der Bildungsinhalte und Bildungsgehalte, die im Spannungsfeld von objektiver Kultur und subjektiver Bildung erinnert und vergessen werden müssen, ihrerseits völlig ausgeblendet.

Und tatsächlich, so wie Generationskonflikte historisch gewordene sind, so wie diese erst auftreten konnten, als in literaler Kultur die Erfahrungen jener fundamentalen Differenz von Wichtigem und Unwichtigem, von Erinnernswürdigem und Vergessenswertem in der historischen Abfolge, in der Ungleichzeitigkeit des Gleichzeitigen wie in der Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen zu Bewusstsein kommen konnten, so können Generationskonflikte auch wieder *verschwinden*. Die generationelle Lagerung, gebunden an die Konfliktlinien rund um Erinnern und Vergessen, um Tradieren und Neuanfang von Kultur, war ein spezifischer Möglichkeitsraum moderner literaler Kultur. Die Bewusstheit für diese Problemkreise des Gedächtnisses schwindet aber in der Gleichzeitigkeit multimedialen hypertextuellen Rauschens.

Mit diesem Verschwinden der Generationen wandelt sich aber auch der strukturelle Ort systematisch betriebener Pädagogik. Ihr Ort im ‚Leben‘, ihre Begründung in der Dialektik objektiver Kultur und subjektiver Bildung war an die moderne Konstellation gebunden. Unter den Bedingungen postmodernen Rauschens ist diese Koordinierung *hinfällig* geworden. Unter diesen neuen Bedingungen ist zu fragen, in welche Richtung sich professionell betriebene und systematisch reflektierte Erziehung unter dem Blickwinkel einer Frage nach ‚Erinnern‘ und ‚Vergessen‘ entwickeln wird. Aus heutiger Perspektive scheinen drei Möglichkeiten denkbar:

Systematische Pädagogik kann sich zum Ersten als geschichts- und kulturvergessene *Innovationstechnik* verstehen. Solches vollzieht sich aktuell in der allfälligen Kompetenzorientierung, welche nur mehr auf eine identitäts- und kulturvergessene Selbstoptimierungstechnik der Anpassungsfähigkeit an immer neue Fährnisse des Alltags zielt. Hier ist das Projekt menschlicher Kultur bereits aufgegeben. Beinahe scheint hier ein untergründiger Biologismus auf, der zudem auch noch von der eigentlich anders gerichteten untergründigen Tradition der reformpädagogischen Feier der Vitalität ewiger Natalität mit gespeist wird. Erziehung wird wieder zu einer Art von Brutpflege und Aufzucht, die ihr Ziel und Ende darin findet, dass der Nachwuchs flügge werde. Dass der Mensch aber ein Wesen ist, das nicht in ökologisch bestimmten Bio-, sondern in kulturell gestimmten Soziotopen lebt, wird hier gänzlich ausgeblendet. Dennoch aber sind insbesondere im Handlungssystem von professionell betriebener Erziehung solche Tendenzen zu beobachten. Hierbei sind nochmals Unterscheidungen zu treffen.

In einer eher radikalen Ausrichtung geht es tatsächlich darum, den *Kulturbezug* von Pädagogik *ganz auszublenden*. Solches geschieht in der Schulpädagogik, wenn sie sich nicht mehr um Fragen des Lehrplans und des Bildungsgehaltes im Bildungsinhalt kümmert, sondern nur mehr ‚Basiskompetenzen‘ anstrebt, „die in modernen Gesellschaften für eine befriedigende Lebensführung in persönlicher und wirtschaftlicher Hinsicht sowie für eine aktive Teilnahme am gesellschaftlichen Leben notwendig sind“ (Baumert u. a. 2001, S.78). Hier wird der Alltag in seiner Gegenwart hypostasiert, ohne, dass er in seiner kulturell-zeitlichen Tiefendimension noch überhaupt erkannt würde. Kulturbezug wird etwa auch ausgeblendet in einer Sozialen Arbeit, die

sich nicht mehr, wie bei Paul Natorp in neokantianischer Tradition oder bei Herman Nohl in Schleiermacher-Tradition als soziale Pädagogik der helfenden Einführung in schmerzlich zu vermissende kulturelle Bezüge versteht, sondern alleine einen ‚gelingenderen Alltag‘ zum Ziel hat (vgl. Thiersch 1992, S.275f.). Der Bezug zum Nicht-Alltäglichen, die Auseinandersetzung mit als klassisch Behauptetem, die Aufforderung zur Auseinandersetzung mit eventuell des Erinnerns Wertem werden in solchen Ansätzen einerseits – in der Schulpädagogik – gar nicht mehr verstanden und andererseits – in der Sozialarbeit – als geradezu reaktionär überkommenes Gehabe missverstanden. Was hier noch bleibt, ist die Beschränkung auf eine wieder aus-wändig zu verstehende Technologie des geschichts-, kultur- und selbstvergessenen biophysischen Alltagswesens, die der konservative Kulturkritiker Odo Marquardt schon 1973 als ‚Inkompetenzkompensationskompetenz‘ karikiert hat.

In der eher gemäßigten Ausrichtung solchen Verständnisses von professionell betriebener Pädagogik geht es darum, den Kulturbezug von Pädagogik *konstruktivistisch umzudeuten*. Solche Tendenzen sind geradezu paradigmatisch zu erkennen im Feld der Erwachsenenbildung, die so sich nicht mehr nennen mag, außerdem in der gesamten Hochschätzung nonformaler und informeller Bildungsprozesse. Weiterbildung oder informelles Bildungsangebot will hier am Werke sein, keine Bezüge sollen mehr erkennbar sein zu klassischen Konzepten, in denen es noch darum ging, das Problem des Erinnerns und Vergessens von kulturell vermittelten Deutungen über das Soziale, Ökonomische und Politische als eine Hauptaufgabe verantwortlichen Erwachsenseins zu diskutieren. Im in den aktuellen Konzepten der Weiterbildung und Personalentwicklung vorherrschenden konstruktivistischem Paradigma etwa geht es hauptsächlich um die Aufdeckung von aktuellen Wissensbeständen und aktuellen Handlungspotenzialen der am Kurs Beteiligten zum Zwecke ihrer zukünftigen Handlungskompetenz. Verpönt ist der Erwachsenenbildner alten Schlages, gefordert wird der Moderator der Wissens- und Könnensbestände aller Partizipierenden. Und im derzeit besonders beliebten ‚world cafe‘ nippen sie dann alle an ihrem Latte Macciato, das ihr kindlich-unschuldiges Sein sichernde Nuckelfläschlein stillen Wassers beiseite, kritzeln auf den Tischdecken herum und erzählen sich dabei gegenseitig, was sie sowieso schon wissen, woraufhin ihnen vom Moderator erzählt wird, dieses sei ein Prozess des Lernens gewesen. Ähnliches ist in manchen Positionen der Kindheitspädagogik zu beobachten, welche jede Verschulung des Kleinkindalters ablehnen. So wird das Backen mit Sandförmchen alleine als Ausdruck der Selbstexpressivität gesehen und jeder Anspruch an die Verknüpfung solchen kindlichen Tuns mit kulturell tradierten und bewährten Formen des Küchleins schon als Unterdrückung des Kindes und Kolonialisierung seiner Lebenswelt verteufelt. – Die Pointe ist auch in solchen Beispielen die gleiche wie im vorher benannten Falle: Es gibt kein herausgehobenes Wissen und Können mehr, kein systematisch, in der literalen Ordnung der Schrift herausforderndes und herauszuforderndes Klassisches wie Kritikwürdiges, an dem es sich noch abzuarbeiten gilt. ‚Lernen‘ wird hier – wiederum ganz äußerlich – als eine Zustandsveränderung gedeutet, nicht aber als im biographischen wie im historischen Zeitablauf eingelagertes Potenzial zur Reifung oder gar Entwicklung verstanden.

Eine zweite mögliche Perspektive ist zu benennen, die insbesondere das Deutungssystem einer akademisch betriebenen Pädagogik betrifft. Jene muss anerkennen, dass das Generationsverhältnis als Spannungsfeld individueller wie kollektiver, biographischer wie historischer Zeitverhältnisse des Ringens um Erinnern und Vergessen an die Hochphase literaler Kultur gebunden war. Es kann, darf und wird genauso *verschwinden*, wie es historisch geworden ist.

Freilich ergibt sich die Frage, wie in diesem Falle mit dem Projekt systematischer Pädagogik weiter umzugehen ist. Eine Lösung, mit der das Fach auch durchaus kokettiert, ist es, dieses zu den bald schon vergessenen

Akten im nicht mehr genutzten Archiv der Geschichte zu legen. Systematische Pädagogik wird so nur mehr als Signifikant selber bleiben, als façon de parler, als Spezialdisziplin der Geschichtswissenschaften, eine idiosynkratische Fragmentensammlung neben vielen anderen. Ebenso wird das historistische Interesse einer so sich selbst isolierenden historisch-systematischen Pädagogik nur mehr eines von vielen möglichen Hobbies zum Zeitvertreib sein. Pädagogik wird *selbstreferenziell* werden und davon absehen, lernende Menschen in deren Selbstreferenzialität zu behelligen. Der historisch-systematische Pädagoge entwirft sich so in seiner Gegenwart neo-oraler Gleichzeitigkeit als Historiker seiner eigenen Vergangenheit, ohne noch den Zu-Erziehenden mit Fragen nach dessen Zukunft zu behelligen.

Eine dritte absehbare Möglichkeit ist schließlich, dass sich systematisch betriebene Pädagogik unter den Bedingungen einer postliteralen Moderne ihrer *strukturellen Ursprünge in der oralen Tradition der Initiation* erinnert. Im Verlauf dieser Erörterungen hier ist deutlich geworden, dass mit den Ausdifferenzierungen des Kanon- und noch weitergehend des späteren Klassiker-Problems der Überlieferung kulturelle Deutungseliten entstanden. Ideologiekritisch ist darauf hingewiesen worden, dass es einen unentrinnbaren Zusammenhang der Konstituierung von Kanon und Klassikern einerseits und symbolischer Macht andererseits gibt. Die Rekonstruktionen haben deutlich gemacht, dass alle Konzepte von Kanon und Klassikern zwangsläufig immer eine ideologische Dimension haben, haben müssen, insofern sie Interessenlagen in Eliten-Konstellationen dienen. Die Aufklärungstradition im Projekt der Moderne, vom liberalen Schleiermacher bis zu den Bildungstheoretikern der Kritischen Theorie, hatte gemeinsam gehofft, sich von dieser unschönen, egoistischen Seite des Kanon-Klassiker-Problems freimachen zu können, insofern sie sich selber in die mandatorische Anwaltsfunktion für das von den Umständen zu emanzipierende, zu sich selbst findende Individuum stellte.

Diese Selbstexkulpation ist systematischer Pädagogik im postliteralen Zeitalter nicht mehr möglich. Folgt sie der hier zu erörternden dritten Option, so müssen Pädagogen wieder versuchen, Mandarine der kulturellen Überlieferung zu werden. Sie brauchen Deutungshoheit, Deutungsmacht über kulturelle Traditionen. Wenn Bildung überhaupt noch möglich sein soll unter den Bedingungen eines entfesselten anything goes, so kann diese nur mehr gelingen über den Aufbau von *Ich-Identität*. Ich-Identität aber braucht aus bildungstheoretischer Perspektive zentral das Aufgehobensein in Wir-Identitäten, mit Elias verstanden als Übereinstimmung nach innen wie Abgrenzung nach außen. Wenn kulturelle Traditionen aus technischen Gründen mit neuen Medien immer kontingenter, hypertextueller werden, wenn sie damit auf der inhaltlichen Seite immer weniger bindend werden, so verschwindet die Möglichkeit der Identitätserfahrung.

Es ist nicht notwendig, identisch zu sein. Wo dieses nicht gewünscht ist, wird systematische Pädagogik sich zurückziehen, bzw. sich wandeln zur Beratung, zur Begleitung, zum Coaching, zum Training. Wenn aber ein Ringen um Identität noch gefordert wird, so braucht es zunächst ein neues Problembewusstsein für das Spannungsfeld von *Identitätsabstraktheit* und *Identitätskonkretheit* von Erinnern und Vergessen in den Speicher- und Funktionsgedächtnissen historischer und biographischer Entwicklung. Wie dieses Verhältnis in postliteralen Gesellschaften zu gestalten sein wird, darüber kann es derzeit noch keine verbindlichen Antworten geben.

Wohl aber kann formal bestimmt werden, dass jede Konstituierung von Dialektiken gleich welcher zukünftiger Art unabdingbar die Auseinandersetzung mit, die Abgrenzung sowie die Annahme von kultureller Tradition brauchen wird. Diese muss geliebt werden und gehasst, diskutiert und verworfen, bewundert und verachtet. Damit solche Hitze in den strukturell neu ‚erkaltenden‘ Herbstnebeln postliteraler Kulturen mit ihrem hypertextuellen Rauschen überhaupt erst wieder möglich werde, bedarf es der *Differenzerfahrung* provozie-

render Kanonisierung. Zum Zwecke, solche Differenzerfahrung überhaupt erst wieder zu ermöglichen, ist es aus dieser Perspektive jetzt, nach dem Ende der literalen Moderne, wieder die Aufgabe systematischer Pädagogik, das Vergessen zu verhindern – strukturell ähnlich zu der Lage, wie sie vor der Erfindung der Schrift einmal war.

Demnach läge die zeitgenössische Aufgabe systematischer Pädagogik in der *Provokation* der Behauptung von *Klassischem*. Diese ist die thetische Voraussetzung dafür, im anbrechenden postgenerationellen Zeitalter *Generationenkonflikte* zu *inszenieren*. Zu verweisen ist in diesem Zusammenhang auf die funktionalen Notwendigkeiten sowie Struktur- und Prozesseigentümlichkeiten einer postliteral modernisierten Moderne.

Freilich muss auch diese These sogleich *hinterfragt* und *ergänzt* werden. Zwar kann die Analogie mit vorhochkulturellen oralen Kulturen einige Erkenntnis bringen. Sie wäre aber dann missverständlich und sachlich nicht zutreffend, würde mit ihr versucht werden, alles vergleichbar zu machen.

Moderne, funktional differenzierte Gesellschaften bedürfen zu ihrem Funktionieren spezifischer Formen der *Pflege ihrer Traditionsbestände*. Zwar kann manches davon in die Speicher nicht nur der Bibliotheken, sondern ebenso der Programme und Codierungen ausgelagert werden. Aber auch aus systemischer Sicht hat sich, rein funktional, „[d]ie Atrophie der individuellen durch die Hypertrophie der objektiven Kultur“, wie sie Georg Simmel schon vor über 100 Jahren konstatierte, inzwischen als dysfunktional erwiesen (Simmel 1903/1993, S.193). Ein reines Operieren der Systemlogiken, ohne das Eingreifen, Reflektieren und Gegenwirken einer lebensweltlichen praktisch-kommunikativen Vernunft im Sinne von Jürgen Habermas trägt am Ende die Gefahr eines Kollapses der Systemlogik selber in sich.

Nicht zufällig liegt es in der Systemlogik, dass *symbolanalytische Wissensarbeiter*, diese gegenwärtig auftretenden Abkömmlinge der Schamanen und Medizinmänner oraler Gesellschaften, überall auf dem Vormarsch sind. Ob in Werbeagenturen oder in der Politikberatung, ob in der Ökonomie oder in den Leitungsebenen zeitgeistiger Hochschulprojekte, in allen Funktionssystemen und, vor allem, übergreifend zwischen diesen, werden sie derzeit als Heilsbringer einer Sinnstiftung verehrt. Zumeist deuten sie mit ihrem neo-oralen Raunen die Welt vor dem Hintergrund der Interessen einer entfesselten Globalisierung.

Ihr Auftreten ist systemlogisch zwangsläufig. Die von ihnen verkündeten Heilsgewissheiten, die auf Sinnstiftungen behaupteter Entstehungsmythen basieren, sollen Gewissheit, Ruhe und Orientierung stiften. Freilich sind sie *Scharlatane*, denn Gewissheiten fester Erinnerungsbestände und umgekehrt erlaubten, ja angeordneten Vergessens, wie jene sie versprechen, kann es in postliteralen Gesellschaften gar nicht mehr geben.

Dennoch: Das Problem der Überlieferung bleibt. Was erinnert werden muss, was vergessen werden darf, muss gerade im Bildungssystem, gerade aufgrund von dessen spezifischem Funktionsbeitrag, permanent bearbeitet werden. Bildungspolitik stellt sich diese problematische Aufgabe von ihrer Systemlogik her *zwangsläufig*. So kanonisiert sie in der Bundesrepublik etwa Kernbestände von Lesen, Schreiben und Beherrschung der deutschen Sprache, von grundlegenden mathematischen Kenntnissen, Fähigkeiten und Fertigkeiten, vom konzeptuellen Verständnis von Natur und Technik, vom systematischen Beobachten und Manipulieren, von Körperbeherrschung, von zivilisierten Umfangsformen und von Lern-, Arbeits- und Selbstmanagementtechniken in Lehr- und Bildungsplänen.

Solche Konzepte gehen zurück auf Ideen einer allgemeinen Grundbildung, wie sie in der historisch-systematischen Erziehungswissenschaft etwa von Tenorth entwickelt worden sind (vgl. z.B. Tenorth 2009). Solche Beispiele verweisen darauf, dass Pädagogen durchaus aufgerufen sind, den neuen Schamanen Konkurrenz zu machen. Freilich wird systematisch betriebene Pädagogik sich bei dieser Entscheidung zwangsläufig die feinnervigen liberalen Finger beschmutzen mit dem zwangsläufig konservativen und zwangsläufig scheiternden Versuch, Bildungsgehalte zu kanonisieren und klassische Wissens-, Deutungs- und Handlungsbestände zu definieren. In solchem Strukturkonservatismus des Versuchs, wieder kulturelle Werte zu monumentalisieren, wird systematische Pädagogik *unausweichlich und zu Recht* interessengeleiteter Ideologiebildung geziehen werden.

Abgesehen davon wird sie wahrscheinlich zudem vor der Vergeblichkeit eines solchen Versuches der Lösung dieser Aufgabe stehen. Alle Versuche der Re-Kanonisierung, die es im 20. Jahrhundert gegeben hat, um kulturelle Werte stillzustellen, ob in der Kulturkritik der Reformpädagogik, ob in den nationalistischen, völkischen, rassistischen Erziehungsstaatsphantasien des Nationalsozialismus oder in der totalitären Staatspädagogik des Realexistierenden Sozialismus, sind mit Fug und der Historie sei Dank *gescheitert*.

Es kann in postliteralen Gesellschaften nämlich, anders als von den symbolanalytischen Wissensarbeitern versprochen, keine quasi heiligen Wahrheiten, keine Kanones mehr geben. Worum es also, so wird nun deutlicher, jenseits der Inszenierung eines Kanoniker-Auftritts in Zeiten postliteraler Gleichordnung selbstreflexiv und fachlich-faktisch noch gehen kann, ist die Neuformulierung einer Theorie des Klassischen. Diese muss von vorne herein berücksichtigen, dass alles Klassische in postliteralen Zeiten mehr denn je notwendig ist, zugleich aber jeder Versuch seiner Postulierung letztendlich notwendig zwangsläufig fehlgehen muss. Insofern kann Pädagogik eben *keine Heilsgewissheiten* mehr bieten, sondern muss ihre Unfähigkeit, dieses zu tun, offen darlegen, ohne darum die Notwendigkeit des heißen, auch des schmerzlichen, auch des allerlei Übel verursachenden Ringens mit der Initiation in kulturelle Tradition beiseite zu legen.

Daraus ergibt sich bezogen auf das pädagogische Handlungsfeld eine zweite Konsequenz: Das fragile Gleichgewicht, das nie von Dauer sein wird, das immer wieder nur situativ zu halten sein wird, wird nicht durch Logik zu lösen, sondern, mit Richard Rorty, nur mit der Haltung einer *liberalen Ironikerin* zu tragen sein.

Das bildungstheoretische wie lebenspraktische Paradoxon bleibt, dass der junge Mensch sich zukünftig nur wird emanzipieren können, wenn er *etwas* hat, *von dem* er sich emanzipieren kann. Wer nichts hat, *an dem* er sich abarbeiten kann, der kann auch nicht *an sich* arbeiten. Entwicklung und Emanzipation setzen *Auseinandersetzung* voraus. Von daher ist es Aufgabe und auch Funktion systematisch betriebener Erziehung, dem anvertrauten Menschen eine Welt vorzustellen, in der es sich zu leben lohnt, Ideen, Übungen, Praxen, Diskurse, die vielleicht nicht ganz schlecht sind. Aufgabe und Funktion von systematisch betriebener Pädagogik wäre es dann, dem Menschen diese Erinnerungsbestände mit der ganzen Macht und Gewissheit ihrer institutionellen Autorität und Gewissheit vorzustellen. Zugleich aber und genau entgegengesetzt dazu wird das Gegenüber es nur besser machen als sein Lehrer, wenn es die Freiheit gewinnt, sich dagegen aufzulehnen, wenn es alle Pädagogik und das von ihr Vertretene für reaktionär, engstirnig, vorgestrig, kurz: für vergessenswert halten wird. Nur aus der Abarbeitung mittels dieser Dialektik aus der Vorstellung von Werten, Idealen, ‚Klassischem‘ einerseits und deren Verwerfen andererseits kann sich beim Anvertrauten eine Haltung entwikkeln, tatsächlich Welt zu einem zukünftig besserem Ort zu machen.

Das *Paradoxe* dieser Situation müssen seine Vertreter in und mit sich selber abmachen: dass nämlich systematisch und professionell betriebene Pädagogik Welt vorstellt und damit den ihr anvertrauten Menschen einerseits Gewissheit vorgibt, indem sie ihnen Geschichten von Ordnungen erzählt, von denen andererseits und zugleich die Fachvertreter selber wissen, dass diese nicht mehr ungefragt gelten, von denen sie sogar hoffen, hoffen müssen, hoffen wollen, hoffen sollen, dass diese das Gegenüber herausfordern werden. Diese dritte Option ist nicht gemeinsam mit den Anvertrauten zu entwickeln, dieses würde jene verunsichern und überfordern. Diese Verunsicherung in sich selber auszuhalten und mit sich selber auszumachen, das ist jene *Haltung*, die Rorty meint. Hier ginge es um eine Solidarität mit dem Gegenüber und dessen Zukunft bei gleichzeitiger ironischer Gebrochenheit – Gebrochenheit des Verhältnisses zu allen Traditionen von Erzählungen. Eine Haltung, die sich selber und der eigenen Lage als Fachvertreter gegenüber wie auch, generalisierter, gegenüber den vorgegebenen Ordnungen von Kultur und Gesellschaft insgesamt einzunehmen wäre.

Literatur

Assmann, *Aleida; Assmann*, *Jan* (Hrsg.) (1987): Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II. München: Fink. (Archäologie der literarischen Kommunikation; 2).
Assmann, *Aleida; Assmann*, *Jan ; Hardmeier*, *Christof* (Hrsg.) (1983): Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation. München: Fink. (Archäologie der literarischen Kommunikation; 1).
Assmann, *Jan* (1992): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München: Beck. (C. H. Beck Kulturwissenschaft).
Assmann, *Jan; Hölscher*, *Tonio* (Hrsg.) (1988): Kultur und Gedächtnis. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (stw; 724).
Baudrillard, *Jean* (1976/1982): Der symbolische Tausch und der Tod. (=L’échange symolique et la mort). München: Matthes & Seitz. (Batterien; 14).
Baumert. Jürgen; u. a. (Hrsg.) (2001): PISA 2000. Basiskompetenzen von Schülerinnen und Schülern im internationalen Vergleich, Opladen: Leske + Budrich 2001.
Benner, *Dietrich; Kemper*, *Herwart* (2001–2007): Theorie und Geschichte der Reformpädagogik. 4 Bd. Weinheim [u.a.]: Beltz.
Bollnow, *Otto Friedrich* (1986): Einige Bemerkungen zu Schleiermachers Pädagogik. In: ZfPäd. 32. 5, S.719–741.
Drieschner, *Elmar* (2007): Die Metapher vom Kind als Wissenschaftler. Zum Forschergeist und zur Kompetenz von Säuglingen und Kleinkindern. In: Hoffmann, Dietrich / Gaus, Detlef / Uhle, Reinhard (Hrsg.): Mythen und Metaphern, Slogans und Signets. Erziehungswissenschaft zwischen literarischem und journalistischem Jargon. Hamburg: Kovac, S. 71–90.
Drieschner, *Elmar; Gaus*, *Detlef* (2012): Kindergarten und Grundschule zwischen Differenzierung und Integration. Modellannahmen über Strukturen und Prozesse der Systementwicklung. In: ZfPäd. 58, H.4, S.542–561.
Eco, *Umberto* (1980/1982): Der Name der Rose. München: Hanser.
Gaus, *Detlef* (2012a) Bildung und Erziehung. Klärungen, Veränderungen und Verflechtungen vager Begriffe. In: Stange, Waldemar / Krüger, Rolf / Henschel, Angelika / Schmitt, Christof (Hrsg.): Handbuch Erziehungs- und Bildungspartnerschaften. Grundlagen und Strukturen von Elternarbeit. 1. Aufl. Wiesbaden, S.57–66.
Gaus, *Detlef* (2012b): Platon als Theoretiker des Pädagogischen. Eine Erörterung erziehungs- und bildungstheoretisch relevanter Aspekte seines Denkens. Frankfurt am Main u.a.: Lang.

Gaus, *Detlef; Drieschner*, *Elmar* (2011): Wenn Kindesliebe zum Schulhass wird. Oder: Teachers leave them kids alone! Hypothesen über Hintergründe und Zusammenhänge eines kulturkritischen Topos. In: IZPP. Internationale Zeitschrift für Philosophie und Psychosomatik. 3, H.2, S.1–26. Online-Dokument. http://www.izpp.de/fileadmin/user_upload/Ausgabe_5_2-2011/03_2-2011_Gaus-Drieschner.pdf.

Goody, *Jack; Watt*, *Ian; Gough*, *Kathleen* (1986): Entstehung und Folgen der Schriftkultur. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (stw; 600).

Graeber, *David* (2012): Schulden. Die ersten 5000 Jahre. 6. Aufl. Stuttgart: Klett-Cotta.

Halbwachs, *Maurice* (2008): Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen (= les cadres sociaux de la mémoire). Nachdr. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (stw; 538).

Hartung, *Olaf* (2010): Historisches Lernen und Schreibkultur. Zur Bedeutung einer Kulturtechnik für das ‚Geschichtslernen‘. In: Hartung, Olaf ; u.a. (Hrsg.): Lernen und Kultur. Kulturwissenschaftliche Perspektiven in den Bildungswissenschaften. 1. Aufl. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S.67–80.

Havelock, *Eric A.* (1963): Preface to Plato. Cambridge, Mass. [u.a.]: Belknap Press of Harvard University Press.

Havelock, *Eric A.* (1982): The literate revolution in Greece and its cultural consequences. Princeton, NJ: Princeton University Press. (Princeton series of collected essays).

Havelock, *Eric A.* (1986/2007): Als die Muse schreiben lernte. Eine Medientheorie (= The muse learns to write). Berlin: Wagenbach. (Wagenbach Taschenbuch; 556).

Kittler, *Friedrich A.* (1985/2003): Aufschreibesysteme 1800–1900. 4. vollst. überarb. Neuaufl. München: Fink.

Lenhart, *Volker* (1987): Die Evolution erzieherischen Handelns. Frankfurt am Main [u.a.]: Lang. (Studien zur Erziehungswissenschaft; 23).

Lévy-Strauss, *Claude* (1973): Das wilde Denken. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (stw; 14).

Ong, *Walter J.* (1988): Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes. Opladen: Westdeutscher Verl.

Parmentier, *Michael* (2010): Der Bildungssinn der Erinnerung. In: Dietrich, Cornelie ; Müller, Hans-Rüdiger (Hrsg.): Die Aufgabe der Erinnerung in der Pädagogik. Bad Heilbrunn: Klinkhardt, S.25–42.

Pethes, *Nicolas; u.a.* (Hrsg.) (2001): Gedächtnis und Erinnerung. Ein interdisziplinäres Lexikon Orig.-Ausg. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt. (rororo: Rowohlts Enzyklopädie; 55636).

Petrat, *Gerhardt* (1979): Schulunterricht. Seine Sozialgeschichte in Deutschland 1750–1850. München: Ehrenwirth.

Petrat, *Gerhardt* (1987): Schulerziehung. Ihre Sozialgeschichte in Deutschland bis 1945. München: Ehrenwirth.

Rosa, *Hartmut* (2005): Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne. Orig.-Ausg. 1. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp. (stw; 1760).

Rumpf, *Horst* (1980): Schulen der Körperlosigkeit. Über einige Fortschritte der Entsinnlichung und das neue Wagenschein-Buch. In: Neue Sammlung. 20, S.452–463.

Rumpf, *Horst* (1981): Die übergangene Sinnlichkeit. Drei Kapitel über die Schule. München: Juventa.

Schleiermacher, *Friedrich Daniel Ernst* (1826/1957): Pädagogische Schriften. Unter Mitwirkung von Theodor Schulze herausgegeben von Erich Weniger. 1. Band. Düsseldorf [u.a.].

Schmitz, *Carl August* (1969): Die Initiation bei den Pasum in Neuguinea. In: Popp, Volker (Hrsg.): Initiation. Zeremonie der Statusänderung und des Rollenwechsels. Eine Anthologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp. (Suhrkamp Wissen; 4), S.122–138.

Simmel, *Georg* (1903/1993): Die Großstädte und das Geistesleben. In: Ders.: Das Individuum und die Freiheit. Essais. Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verl., S.192–204.

Spinnen, *Burkhard* (1990): Zeitalter der Aufklebung. Versuch zur Schriftkultur der Gegenwart. Münster [u.a.]: Waxmann.

Tenbruck, *Friedrich H*. (1989): Die kulturellen Grundlagen der Gesellschaft. Der Fall der Moderne. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Tenorth, *Heinz-Elmar* (2009). Knigge, Pisa, Zollverein. Über den aktuellen Sinn allgemeiner Bildung. In: Die Deutsche Schule. 101, H.2, S.181–193.

Tenorth, *Heinz-Elmar* (2012): Brauchen wir die Universität noch? In: Die Zeit. Nr.30, S.64–64.

Thiersch, *Hans* (1992): Kritisch Deuten. In: Engelke, Ernst (Hrsg.): Soziale Arbeit als Wissenschaft. Eine Orientierung. Freiburg im Breisgau: Lambertus, S. 270–281.

van Gennep, *Arnold* (1909/2005): Übergangsriten (= les rites de passage). 3. erw. Aufl. Frankfurt/Main [u.a.]: Campus. (Campus-Bibliothek).

(Endnotes)

1 Selbst die Gefahren des Vergessens selber sollen noch vergessen werden, wenn umgekehrt sozial und kulturell bedeutsame Rituale des Vergessens entwickelt werden. Rituale wie das Austreiben des Sündenbocks finden sich in allen Kulturen, das Erlassen als ritualisiertes Vergessen von Schuld, später von Schulden wird neuerdings vom Ethnologen David Graeber als konstitutive Universalie kultureller Entwicklung beschrieben (vgl. Graeber 2012).

2 Freilich erledigt sich damit das Problem des floating gap, des fließenden Übergangs von vielem Erfahrungswissen zu wenigem, gestiftetem Fundierungswissen nicht. Vielmehr radikalisiert es sich noch. Literale Kulturen reagieren hierauf mit der Entwicklung von Versuchen der Bildung eines ‚Kanons‘ und später mit Theorien und Begriffen des ‚Klassischen‘. Was sich dabei aber verschiebt, sind das Zeit- und das Ortsverständnis der Sinnfrage des kulturellen Gedächtnisses. Die orale Kultur kennt, von der relativ kurzen Erinnerung des kommunikativen Gedächtnisses abgesehen, nur eine absolute, ontische Urzeit, dargestellt im Mythos. Sie wird unter Ausblendung des Alltags, an Festtagen und in Ritualen, in Erinnerung gebracht. Die schriftliche Kultur kennt hingegen eine *relative* historische Vergangenheit, aus der sie ‚klassische‘ Bereiche als für sich besonders wertvolle auswählt. Aus dieser klassischen Zeit führt ein Kontinuum in die Gegenwart, wo die Wertgehalte des ‚Klassischen‘ in Alltag und Festtag wieder deutlich gemacht werden müssen. Mit anderen Worten: mit der Kontingenz vieler historisch überkommener Textdokumente muss die Sinnfrage in literalen Gesellschaften stetig neu an die Auswahl von Texten gestellt werden; sodann muss auch diese Auswahl wiederum in einen gemeinsamen Kontext gestellt werden. Diese interpretativ-konstruktive Aufgabe ist die der Kanonbildung. Auf die notwendigen Differenzierungen zwischen Theorien des Kanons – im weiter zu differenzierenden Wortsinn seit Polyklet – bzw. der Kanones, also den Theorien des Klassischen und den Theorien der Stile, sowie auf damit verbundene Probleme und Themenfelder wie etwa diejenigen der Häresie und der Verpflichtung, des Lehrplans, der Vorbildhaftigkeit und der Expertise kann hier aus Platzgründen nur hingewiesen werden.

3 Zu beachten ist, dass hier aus heuristischen Gründen eine stark modellhaft vereinfachte Darstellung gewählt wird. Die Behauptung, dass Literalität dokumentarisch und nicht monumentalisch wirke, ist sehr *eurozentristisch*. Das alte Ägypten etwa wäre ein Beispiel für eine Jahrtausende überdauernde Schriftkultur, welche an monumentalistischen ritualisierten Repräsentationen des schriftlich Erinnerten festgehalten hat. Zudem ist nach neuerer Forschung differenzierend zu vermuten, dass wahrscheinlich in jeder Gesellschaft heiße und kalte ‚Zonen‘ zu vermuten sind. Insofern sind nach Walter J. Ong die Dimensionen von Oralität und Literalität weitergehend auch auf Kommunikationsmodi kultureller Deutungen im synchronen Bereich hin zu untersuchen (vgl. Ong 1988). Zudem ist mit Jack Goody und Ian Watt auf das Problem der intervenierenden Variablen hinzuweisen, welche zur weiteren Differenzierung beachtet werden müssten. Gesellschaftliche Organisationsformen, Handels- und kulturelle Austauschbeziehungen oder sozioökonomische Faktoren einer Sozialordnung wären von einer schriftgeschichtlich ausgerichteten Darstellung gesondert zu betrachten (vgl. Goody/Watt/Glough 1986).

4 Phänomene der Kanonisierung und der Gedächtnispolitik sind also immer im Zusammenhang mit gesellschaftlichen Machtfigurationen zu sehen. Idealtypisch können drei Funktionen unterschieden werden:

1. *Legitimationsfunktionen*; z.B. das offizielle, politische Gedächtnis einer Gesellschaft. Beispiele hierfür wären etwa Herrscherdenkmale, dynastische Geschichtsschreibungen, Festlegungen von Nationalfeiertagen, etc.
2. *Delegitimationsfunktionen*, die Gegenerinnerung unterdrückter Gruppen; z.B. die Kanonisierung einer Heilsgeschichte der Stämme Israels, entstanden in der Zeit des Zweiten Tempels mit den Zentralerzählungen der Auszüge des Volkes Israel aus Ägypten und Babylonien, der Erzählung von Stammvätern und der Heiligstellung der – nun ebenfalls kanonisierten – fünf Bücher Mose als Begründung eines eschatologischen Geschichtsverständnisses gegen die dominanten ägyptischen und persischen Kulturen.
3. *Distinktionsfunktionen*; z.B. die Einführung symbolischer Äußerungsformen unterdrückter gesellschaftlicher Gruppen zur Stärkung derer Kohärenz. Beispiele wären das Kirchenjahr des Christentums, das Projekt einer klassischen Nationalliteratur, vorangetrieben von den von politischer Macht ausgeschlossenen Intellektuellen in den deutschen Staaten des 19. Jahrhunderts, die Erinnerung an den 1. Mai in Feiern und Liedern der Arbeiterbewegung.

Ein aktuelles Beispiel der Gedächtnispolitik wäre etwa der Umgang mit der Erinnerung an den Zusammenbruch der DDR und deren Integration in die Bundesrepublik. Derzeit ringen noch Deutungen um einen behaupteten Volksaufstand im Inneren der DDR und einer behaupteten Wiedervereinigung in der langfristigen Logik der bundesrepublikanischen Deutschlandpolitik miteinander. Diese Deutungen sind zugleich an Gruppen und Gruppeninteressen gebunden. Dieser Kampf um Deutungshoheit vollzieht sich zurzeit noch im Medium von Gruppenkämpfen im kommunikativen Gedächtnis. Er lässt alle drei benannten Funktionen erkennen. Eine Deutungsstillstellung zu einer durchgesetzten, dann quasi klassischen Deutung des Geschehens ist nach den Ergebnissen der Forschungen zum kulturellen Gedächtnis erst in etwa 60 Jahren zu erwarten, wenn die letzten Dabeigewesenen gestorben sein werden und der floating gap der oral history geschlossen sein wird.

5 Zwar gibt es noch Schrumpfformen kulturell überlieferter Initiationsrituale. In der deutschen Universitätstradition wäre etwa an das Rigorosum im Promotionsverfahren oder an die abschließende Verteidigungsdisputatio im Habilitationsverfahren zu denken, in Bezug auf die französischen Grand écoles wären die Rituale der Concours und die immer wieder in die Schlagzeilen geratenden studentischen Aufnahmerituale zu nennen. Bleibt man aber nur beim Hochschulbeispiel, wird unmittelbar deutlich, wie solche auch immer ängstigenden, auf jeden Fall biographisch nicht zu vergessenden Abschluss- und Aufnahmerituale an Bedeutung verlieren: die Studierenden im aktuellen Bachelor- und Master-System sammeln kontinuierlich Credit Points, bis sie, rein additiv, eine per formalen Rechtsakt gesetzte Summe erreicht haben, ohne dass mit diesem Erreichen einer Summe noch eine Initiation verbunden wäre. Vielmehr folgt im europäisch aktuellen Modell des ‚Europäischen Qualifikationsrahmens‘ Lehrgang auf Lehrgang mit Punktesammlung auf Punktesammlung. Zwar mag kulturelle Wirkmächtigkeit der Initiationstradition noch erblickt werden, so etwa, wenn an manchen Hochschulen heute Graduierungsfeiern mit Doktorhüten aus Pappmaché durchgeführt werden, ähnlich so, wie in den sozialistischen Ländern die Organisation einer ‚Jugendweihe‘ an die Tradition der Konfirmation bzw. der Firmung anschließen sollte. Eine funktionale Bedeutung aber haben solche historisierende Inszenierungen von Initiationsritualen nicht mehr. Mehr noch: in schulkritischen Diskussionen wird diese initiatorische Dimension der Prüfungssituation systematisch abgewertet und der Lächerlichkeit preisgegeben. Der kulturkritisch-reformpädagogische Zeitgeistjargon spricht in diesem Zusammenhang vom als negativ behaupteten abzuschaffenden ‚Bulemie-Lernen‘, das für das ‚Leben-lernen‘ angeblich völlig überflüssig sei. Dabei ist es, wie hier deutlich wird, ein Kennzeichen der biographischen wie der kulturellen Bedeutsamkeit von Prüfungssituationen, dass der Initiand diese im wahrsten Sinne des Wortes ‚zum Kotzen‘ findet.

6 Mit dieser Entwicklung der Retrival-Systeme korrespondiert zudem auch noch eine fundamentale Veränderung der Materialität und Textualität der Bücher. Das e-Book ist nicht nur vollständig entmaterialisiert und somit – in bits und bytes zerlegt – nur mehr als Gedankenkonstrukt ein gemeinsamer und dauerhafter Speicherplatz von Text. Vielmehr löst sich auch der Text selber, der zu Zeiten der Handschrift mit der Niederschrift und zu Zeiten der Druckschrift mit dem Abschluss des Typoskripts endgültig zum Monument einer gedanklich in sich abgeschlossenen Einheit geronnen war, in einem immer wieder veränderbaren, permanent sich entwickelnden Verweisungssystem von Verweisungsketten auf. So verweist der Katalog immer weniger auf Signifikate, sondern nur mehr auf momentan im Moment der Recherche bestehende hypertextuelle Verweisungszusammenhänge.

Zum Autor

PD Dr. Detlef Gaus, studierte Bibliotheks-, Kultur- und Erziehungswissenschaften in Hamburg, Hagen und Lüneburg. Studienabschlüsse als Dipl.-Bibliothekar und M.A. Promotion zum Dr. phil. und Habilitation mit venia für ‚Erziehungswissenschaft‘ in der gesamten Breite des Faches. Langjährige Tätigkeiten als Bibliothekar, Bibliotheksleiter und als Hochschullehrer. Angestellter Professor für Pädagogische Theorien in der Sozialen Arbeit an der Fakultät Handel und Soziale Arbeit der Ostfalia – Hochschule für Angewandte Wissenschaften Braunschweig. Privatdozent am Institut für Bildungswissenschaft der Universität Lüneburg. Arbeitsschwerpunkte im Bereich der Bildungstheorie und Bildungsgeschichte.

Kontakt: d.gaus@ostfalia.de, gaus@uni-lueneburg.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Erinnerungskultur in der deutschen Totalität – Nichtidentität und die Aufarbeitung der Shoah

Sebastian Balling

Zusammenfassung

Der Begriff der Nichtidentität ist für das Verständnis Kritischer Theorie unerlässlich, lässt sich gleichzeitig jedoch nur über Adornos Subjekt- und Objektrelationen und seine Identitätskonzeption verstehen. In einem zweiten Schritt sollen mit unsystematischen Betrachtungen zur nachkriegsdeutschen Erinnerung an die Shoah im Spannungsfeld zwischen institutionellen Formen, gesamtgesellschaftlicher Totalität und wissenschaftlichem Deutungsdiskurs Elemente identitären Denkens am praktischen Beispiel ausfindig gemacht werden.

Schlüsselwörter

Nichtidentität, Subjekt-Objektrelationen, Erinnerungskultur, Aufarbeitung der Vergangenheit

Abstract

Cultures of remembrance in German totality – Non-identity and coping with the Shoah. The keyword Non-identity is vital for the understanding of Critical Theory, but can only be understood through Adornos thoughts on subject-object-relations and his conception of identity. In a second step I will combine these thoughts on identity and non-identity with unsystematic reflections on cultures of remembrance of the Shoah, especially between the poles of institutional remembrance, in society as a whole and scientific discourse.

Keywords

Non-identity, Subject-Objectrelations, Cultures of remembrance, Coping with the past

1 Einleitung

> *Die Gottlosen mit ihren gottlosen Ideologien*, *sie waren das Tätervolk des letzten*, *blutigen Jahrhunderts*. (…) *Mit Gott in eine gute Zukunft für Europa*! *Mit Gott in eine gute Zukunft*, *besonders für unser deutsches Vaterland*!
> (Martin Hohmann in seiner Rede vom 03.10.2003)

Hohmann, dem man nach dem Skandal des Jahres 2003 vieles, aber nicht Unehrlichkeit vorwerfen konnte, scheint für diese Arbeit das von vielen Antagonismen durchzogene Verhältnis eines objektivierten Subjektes zu seiner Erinnerungsfähigkeit und seinen Erinnerungsmethoden auf eine Weise zu skizzieren, dass man das Zitat fast schon als parodistisches Motto betrachten könnte, wäre das Thema nicht dermaßen ernst. Die Rede, die er 2003 in Neuhof hielt, scheint alleine aufgrund ihres Datums und ihres Anlasses zu einem gewissen Maße charakteristisch: Zum zwölften Male konnte man den Jahrestag der Wiedervereinigung feiern, zum zwölften Male war ein willkommener Anlass gefunden, die jüngere deutsche Vergangenheit mit ihrem absoluten Höhepunkt, der industriellen Ermordung von sechs Millionen Menschen, in ihrer Bedeutung für das deu-

tsche Kollektiv zu betrachten. Die Ergebnisse dieser Rede waren eine, den tatsächlichen Tätern in ihrem Jargon kaum nachstehende Ansammlung antisemitischer Ressentiments, gepaart mit Apologien und Verteidigungsmechanismen für das über dem Subjekt stehende Kollektiv und dessen verhärteten Strukturen.

Hohmann, der in dieser Rede zwar als Autor und damit zwangsweise auch für alle darin enthaltenen Ausfälle verantwortlich auftrat, scheint bei näherer Betrachtung jedoch keineswegs ein Einzeltäter der Erinnerungskultur in der deutschen Totalität zu sein. Die Frage nach dem Verhältnis von Subjekten zu den sie hervorbringenden, verhärteten Strukturen und im Gegenzug nach dem Verhältnis ebenjener Subjekte und der Reproduktion ebendieser verwalteten Welt hat ihre Berechtigung somit nicht nur in theoretischen Grundsatzüberlegungen, sondern sie berührt auch empfindlich das Verhältnis der in Großkollektiven sich zusammenschließenden Menschen zu ihrer eigenen Geschichte.

Adornos Konzeption der Nichtidentität scheint auf den ersten Blick ein Ergebnis einer solchen theoretischen Grundsatzüberlegung. Bei diesem Bedeutungshorizont jedoch zu verharren, würde Leugnung des Moments ihrer eigenen Anwendung auf die empirische Realität bedeuten. Die Konzeption von Identität und Nichtidentität, wie sie hier in der ersten Hälfte des Textes dargestellt werden, lenkt den Blick des Betrachters sogleich auf die ihn umgebende gesellschaftliche Verhärtung, welche ihm in allen Lebens- und Denkensbereichen entgegentritt. Diese gesellschaftliche Verhärtung soll nach einem Exkurs zum Wahrheitsbegriff kritischer Theorie in der Sphäre der deutschen Erinnerungskultur an die Shoah skizziert und mithilfe der vorher entworfenen Gedanken zu Identität und Nichtidentität verknüpft und kritisiert werden.

2 Annäherungsversuche an den Begriff der Nichtidentität

Für das Verständnis der Negativen Dialektik und etwaiger, sich daraus ergebender moralischer Forderungen, sind Annäherungsversuche an die Begriffe der Nichtidentität elementar. Ebenjene Nichtidentität, das „Andere“, ist nur über das ihr Gegenteilige, die Identität zu verstehen. Dieses Kapitel versucht, sich an das Nichtidentische über das Identische anzunähern und einen vorläufigen Ort des Nichtidentischen in Adornos Kritischer Theorie zu finden.

2.1 Identitätsphilosophisches Denken bei Adorno

Adornos Identitätskonzeption ist als Substrat der sie hervorbringenden Welt eine von begrifflicher Ungenauigkeit. Entgegen identitätsphilosophischer Tradition wird hier nicht oder nur grob in identitätsphilosophischen Unterbegriffen gedacht (vgl. Thyen, 1989, S. 116). Diese Ungenauigkeit ist nicht Ergebnis einer Redeweise, die versucht das Unverständliche weiter zu komplizieren, sondern liegt gleichsam in der Kritik Adornos an Philosophie als System. Die Identitätskritik, welche ihre Grundlage vor allem in der Identitätsphilosophie des Deutschen Idealismus findet, hat Ursprünge auch in Adornos, an Nietzsche orientierten, Gedanken zum System (vgl. Keller, 1999, S. 71).

> *Diese Forderung, dass Philosophie System sein müsse, hat schon die Antwort in sich auf das, was eigentlich das Problem der Philosophie bildet, nämlich die Frage, ob eine solche Identität sei oder ob sie nicht sei. Die erdrückende Tradition, was man so die grosse Philosophie nennt, teilt indessen die Forderung nach dem System. Wenn ich aber die Philosophie von vornherein … der Norm unterwerfe, dass sie entweder System oder gar nichts sein soll, habe ich damit bereits über das entschieden, was überhaupt erst den Gegenstand der Philosophie bilden soll, nämlich ob es eine solche Identität von Subjekt und Objekt gibt* (Adorno, 1974, S. 264–265).

Die Forderung nach einer Systematik der Philosophie gibt somit die Möglichkeit auf, ihr eigentliches Thema, nämlich die Frage nach der Identität von Subjekt und Objekt, überhaupt erkennen zu können. Lediglich ein Denken, das außerhalb systematisierender Vernunft wirkt, ist fähig zu einem Identitätsbegriff, der die ihm aufgetragene Frage zu beantworten imstande ist: Wie es eigentlich um die Subjekte in der Moderne bestellt ist. Egal, wie man diese Identitätskonzeption letztlich untergliedert[1], sie lässt sich nur über die radikale Kritik an der Subjekt- und Objektdifferenz im Schaffen Adornos verstehen:

> (...) *Identität bezeichnet den Indifferenzpunkt des psychologischen und logischen Moments im Idealismus. Logische Allgemeinheit als die von Denken ist gebunden an die individuelle Identität*, *ohne welche sie nicht zustande käme*, *weil sonst kein Vergangenes in einem Gegenwärtigen damit überhaupt nichts Gleiches festgehalten würde*. (…) *Das Kantische ‚Ich denke'*, *das individuelle Einheitsmoment*, *erfordert immer auch das überindividuelle Allgemeine* (Adorno, ND, 2003, S. 145–146).

Das Subjekt kann lediglich über das Objekt Ergebnis des Denkens sein, während sein Gegenüber Ergebnis des vereinsamten Individuums ist. Wo von Individualität geredet wird, wo in Anlehnung an Kant und in letzter Konsequenz auch an Descartes der Mensch glaubt, er wäre zu einem ihm eigenen Gedanken fähig, kann die verwaltete Welt ihre Täuschung aufrechterhalten, das Individuelle wäre etwas anderes, als ein entzweiender Schein im unsystematisch zu denkenden System des Grauens (vgl. Adorno, MM, 2003, S. 128). Das, wie Freud es nennen würde, Massenindividuum benötigt der Massenseele, welche ihm „Rasseneigentümlichkeiten, Standesvorurteile, öffentliche Meinung und dergleichen“ in sein gefühlt unvollständiges Dasein einpflanzt (vgl. Freud, 2010, S. 62–63).

Die Massenseele ist keineswegs in Unbeweglichkeit verhaftet: Ihre Totalität lässt sich nur über die ihr eigene Geschichtlichkeit herleiten, welche ihr Unveränderliches hat in der Unfähigkeit, das Wirkliche abzubilden (vgl. Navigante, 2009, S. 105). Ein Überbleibsel aus Zeiten des Mythos bildet die Identität des Subjekts mit dem Ganzen:

> *Etwas von solchem Trug, der gerade die Person zum Träger der göttlichen Substanz erhöht*, *ist seit je am Ich zu spüren*, *das sich selbst dem Opfer des Augenblicks an die Zukunft verdankt. Seine Substantialität ist Schein wie die Unsterblichkeit des Hingeschlachteten.* (…) *Solange Einzelne geopfert werden*, *solange das Opfer den Gegensatz von Kollektiv und Individuum einbegreift*, *solange ist objektiv der Betrug am Opfer mitgesetzt.* (…) *Der ehrwürdige Glaube ans Opfer aber ist wahrscheinlich bereits ein eingedrilltes Schema*, *nach welchem die Unterworfenen das ihnen angetane Unrecht sich selber nochmals antun*, *um es ertragen zu können* (Adorno, DA, 2010, S. 58).

Die Gedanken Adornos zur Subjekt- und Objektrelation kristallisieren sich an dieser Stelle heraus: Während jeder letztlich nur in der Totalität bestehen kann, die Geschichte ihm antut, benötigt er gleichzeitig der Konstruktion eines ihm und anderen Eigenen, er benötigt das Opfer, das, losgelöst von allem ihm Umgebenden, stirbt, um sich, scheinbar losgelöst von der Masse, als etwas Besonderes zu spüren. Der Gegensatz vom Ganzen, das trügerisch als System sich darstellt, zum Individuellen, welches Endprodukt jenes systematisierten Komplettwesens ist, ist unabdingbar an die Realität des alltäglichen Leides gebunden. Im Grauen selbst können die Menschen sich nur erhalten, in dem sie Abstufungen ihres Leides im Vergleich zu anderen Leidenden ziehen. Daraus jedoch die Forderung nach der Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Ich und dem Ganzen Adorno zuzuschreiben, wäre Unrecht: „*Dieses Nicht-sich-selber-Setzen* (...) *scheint mir eigentlich das Zentrale*, *was heute überhaupt von dem einzelnen Menschen zu verlangen ist*“ (Adorno, PdM, 2010, S. 251).

Während das Selbst Ergebnis seiner eigenen Entfremdung ist, bleibt als einzig verbleibende moralische Forderung[2] diejenige, es innerhalb eines kritisch-dialektischen Denkens zu analysieren und dieses Denken zur Methode zu machen: Das Subjekt ist stets das Subjekt „des schreibenden Autors" (vgl. Seel, 2004, S. 29). Die Identität des Subjekts mit dem Objekt lässt sich lediglich in der Reflexion auf das Selbst, welche dieses zerstört, aufheben.

2.2 Der Ort des Nichtidentischen

So fragmentarisch und zeitlich different die Gedanken Adornos hier zusammengestellt sind, sie haben einen gemeinsamen Gestus: den der unbeirrbaren Kritik an den Gegebenheiten. Der Versuch des entfremdeten Menschen irgendetwas Menschliches von seiner Umgebung und letztlich von sich selbst zu abstrahieren, ist, wie ich soeben nachzuzeichnen versucht habe, offenbar zum Scheitern verurteilt. Dieses Scheitern ist nicht als ein offensichtliches Scheitern anzusehen: Auch der scheinbare Erfolg ist Ergebnis seiner Unmöglichkeit. Das Ich ist unabdingbar an das Es gebunden und kann letztlich nur durch dieses existieren. Infolgedessen scheint es umso schwieriger, an irgendeiner Stelle dieser Verwüstung etwas auszumachen, das nicht mit ihr identisch ist, das somit der Definition eines Nichtidentischen gerecht wird.

> *Noch der Baum, der blüht, lügt in dem Augenblick, in welchem man sein Blühen ohne den Schatten des Entsetzens wahrnimmt; noch das unschuldige Wie schön wird zur Ausrede für die Schmach des Daseins, das anders ist, und es ist keine Schönheit und kein Trost mehr außer in dem Blick, der aufs Grauen geht, ihm standhält und im ungemilderten Bewußtsein der Negativität die Möglichkeit des Besseren festhält.* (Adorno, MM, 2003, S. 26)

An dieser Stelle einer frühen Schrift Adornos lässt sich bereits die Idee der Negativen Dialektik ablesen: Dinge, die den Menschen zur Freude genügen, werden zur Lüge aufgrund der wahrnehmenden Betrachter. Der konstruierte Charakter des Schönen tritt in der Naturschönheit völlig zu Tage. Erst mit dem betrachtenden Subjekt, welches angesichts der objektiven Verhältnisse eigentlich gar nicht so zu nennen ist, wird das Schöne im Rahmen der Aufklärung zur Unfreiheit für das Andere (vgl. Adorno, ÄT, 1973, S. 99–100). Wie an dieser Stelle ist für das Verständnis der Nichtidentität die Verwendung des Begriffs der Natur elementar: Nur um den Preis der Unterdrückung seiner inneren Natur kann Odysseus in der Sirenenpassage der Dialektik der Aufklärung die äußere Natur beherrschen. Mit dieser äußeren Naturbeherrschung geht die „Herrschaft über das Andere" und die „Unterdrückung des Eigenen" einher (vgl. Keller, 1999, S. 66–67).

Naturbeherrschung ist symptomatisch für die Entstehung des Schönen im Rahmen des Aufklärungsprozesses. Das Nichtidentische hat irgendwann einmal einen Platz im unaufgeklärten Menschen gehabt. Darin jedoch eine Art Traditionalismus zu sehen, wäre zu einfach gedacht: Aufklärung ist ein Prozess, der weder zurückgedreht werden kann, noch einer, dessen Folgen undialektisch lediglich auf negativer Seite zu suchen wären. Natur ist stets dialektisch zu sehen: Sie ist „das die Vernunft Bedrohende und das von Vernunft Unterdrückte", während dem aufgeklärten Menschen nichts anderes übrig bleibt, als sich im Rahmen seiner Lebensbewältigung mit ihr auseinanderzusetzen (vgl. Lehmann, 2009).

Auch in der Moderne lassen sich Spuren des Nichtidentischen ausmachen, auch hier leugnet Adorno die Möglichkeit einer Schönheit nicht. Diese Schönheit entspricht in keiner Weise den Vorstellungen des common sense; sie besteht lediglich aus der Möglichkeit zu einem Besseren im Angesicht des reflektierten Grauens. Diese Möglichkeit lässt sich zusammenfassend anhand Adornos Gedanken zur Utopie in einem Radiogespräch mit Ernst Bloch feststellen:

> *Mir will es so vorkommen, als ob das, was subjektiv dem Bewusstsein nach den Menschen abhanden gekommen ist, die Fähigkeit ist, ganz einfach, das Ganze sich als etwas vorzustellen, was völlig anders sein könnte, dass die Menschen vereidigt sind auf die Welt wie sie ist. Meine These dazu würde lauten, dass im Innersten alle Menschen* (…) *wissen, es wäre möglich, es könnte anders sein* (…). *Gleichzeitig hat ihnen gegenüber, und zwar auf der ganzen Erde, die gesellschaftliche Apparatur sich so verhärtet, dass das, was als greifbare Möglichkeit* (…) *ihnen vor Augen steht, ihnen als radikal unmöglich sich präsentiert* (Adorno, EF, 1980, S. 61).

Auch an dieser Stelle wird das Verhältnis des Subjekts zum Objekts berührt: Das Ganze kann sich, obwohl es naturgemäß intuitiv noch vorhanden ist, nicht in einer Andersartigkeit vorgestellt werden, da die Menschen diese Möglichkeit als Unmöglichkeit erkennen. Das Grauen, welches ihnen widerfahren ist, hat ihre Erfahrung in einem Maße geprägt, dass die Veränderung, von der sie spüren, dass sie sein sollte, ihnen als ein Unmögliches sich präsentiert. Ähnlich wie in der Passage in Adornos Aphorismen ist hier der Betrachter in einer elementaren Rolle verankert: Ohne ihn gäbe es lediglich ungedeutete Realität, die in ihrer Form der gesellschaftlichen Verhärtung wiederum nichts wäre. Dennoch lässt diese Identifikation mit dem Unmöglichen letztlich auch Rückschlüsse auf die Ortsbestimmung des Nichtidentischen zu. Die Identifikation von „etwas als etwas (…) schließt (…) nicht aus, daß es noch etwas anderes ist oder sein könnte als das, als was ich es identifiziere“ (Thyen, 1989, S. 118). Die Kritik am identifizierenden Denken der Dialektik der Aufklärung richtet sich somit gegen das Wie, nicht das Was des Erkenntnisgewinns. Identifikation als Methode und als Organisationsform, als Administration, wird dem „Maßstab unverkürzten Denkens“ nicht gerecht (ebd., S. 119).

3 (Nicht-)identität im Spannungsfeld von Gefühl und Ratio

Naturbegriff und die Ästhetik unverblendeter Kunst bieten vor dem Hintergrund von Adornos Subjekt-Objektrelationen einen der wenigen Orte, an dem so etwas wie ein Nichtidentisches existierte und in Spuren auch heute noch vorgefunden werden kann. In diesem Kapitel soll diesen Möglichkeiten weiter nachgegangen und versucht werden, dem Verhältnis dieser Spuren im Rahmen einer klassischen Unterteilung in Ratio und Gefühlen nachzugehen, obwohl diese Systematisierung bereits Ergebnis verdinglichter Terminologie ist.

3.1 (Nicht-)identität und Rationalität

> *Die Krankheit der Vernunft gründet in ihrem Ursprung dem Verlangen des Menschen, die Natur zu beherrschen und die „Genesung“ hängt von der Einsicht in das Wesen der ursprünglichen Krankheit ab, nicht von einer Kur der spätesten Symptome. Die wahre Kritik der Vernunft wird notwendigerweise die tiefsten Schichten der Zivilisation aufdecken und ihre früheste Geschichte erforschen. Seit der Zeit, da die Vernunft das Instrument der Beherrschung der menschlichen und außermenschlichen Natur durch den Menschen wurde – das heißt seit ihren frühesten Anfängen –, ist ihre eigene Intention, die Wahrheit zu entdecken, vereitelt worden* (Horkheimer, 1974, S. 164–165).

Dieses Zitat von Horkheimer zeigt den Höhepunkt dessen auf, was die Vernunft der Neuzeit dem Verhältnis des Menschen zu seiner Umwelt antut. Während sich die Wissenschaft stets ausbreitet und spezialisiert, verhält sie sich zur Natur wie Odysseus zu Kirke, welche „als Repräsentantin der Natur (…) zum Rätselbild von Unwiderstehlichkeit und Ohnmacht“ wird (Adorno, DA , 2010, S. 79). Die instrumentelle Vernunft verdinglicht, systematisiert und entzaubert die Welt, während sie mit ihrem Ursprung gleich verfährt. Dadurch ver-

fehlt sie letztlich ihre Intention und ihre Möglichkeit, Wahrheit in irgendeiner Weise zu finden. Die übriggebliebenen Reste sind nichts als stumpfe Unwahrheit, die vor dem Hintergrund der Historie zur Ideologie wird, und deren totaler Charakter alle und alles in der scheinbaren Individualität identisch zu machen versucht. Die Menschen haben gar keine andere Wahl angesichts des ihnen ständig bedrohlich erscheinenden natürlichen Unheils, sodass im Rahmen der Naturbeherrschung „Verdinglichung" und „reflexive Naturbeherrschung" zu den Methoden der Herrschaft über das geworden sind, was unbeherrschbar ist (vgl. Lehmann, 2009).

Ebenjene Vernunft jedoch, welche alles dem Gegebenen identisch zu machen versucht, ist unumkehrbar: Vernunft ist ein Prozess, dessen Umgestaltung in okkulte Formen eine „Rückbildung des Bewusstseins" darstellt, da es der Fähigkeit entbehrt, an den sowieso bereits unwahren Mythos etwas anderes außer weitere Unwahrheit anzuschließen (vgl. Adorno, MM, 2003, S. 273). Während die instrumentelle Vernunft unaufhörlich Identität erzeugt und das Utopische verdrängt, bedeutet der Rückfall in okkulte Denk- und Verhaltensmuster nichts weiter als die Assimilation magischen Denkens in spätkapitalistischen Formen (vgl. ebd., S. 274).

Dieses Dilemma besitzt, immanent in den Widerspruch eingebettet, zugleich die konjunktivische Möglichkeit eines Denkens, das die ihm gesetzten Grenzen sprengt. Lediglich außerhalb von Herrschaft und Selbstunterwerfung unter die Natur sowie der Naturunterwerfung unter das Selbst ist die Möglichkeit gegeben, ein Denken zu entwerfen, welches das Nichtidentische zum Angelpunkt hat (vgl. Lehmann, 2009).

Innerhalb der traditionellen Denkmuster bietet letztlich nur Selbstbesinnung als Methode der Erzählung die Möglichkeit, „das geschehene Unheil erinnernd festzuhalten." Diese erzählende Erinnerung hat ihr Moment der Zäsur im „Innehalten (…) kraft deren der Schein von Freiheit aufblitzt" (Adorno, DA, 2010, S. 86). Solches Innehalten, welches von Dan Diner in seinen Gedanken zum Historikerstreit in der Bezeichnung von Auschwitz als „Niemandsland des Verstehens" (Diner, 1987, S. 159) Ausdruck findet, bildet den Rest dessen, was an Nichtidentität im rationellen Sinne übrig bleibt: Der Versuch zu verstehen, der zum Scheitern verurteilt ist und deswegen umso reflexiver sich am zu Verstehenden abarbeiten und die Möglichkeiten des Utopischen, welche in seinem Blickfeld gar nicht so utopisch sind, ausloten muss.

3.2 Nichtidentität und Gefühle

> *Er neigt sich dem Liede der Lust und vereitelt sie wie den Tod. Der gefesselt Hörende will zu den Sirenen wie irgendein anderer. Nur eben hat er die Veranstaltung getroffen, daß er als Verfallener ihnen nicht verfällt. Er kann mit aller Gewalt seines Wunsches, die die Gewalt der Halbgöttinnen selber reflektiert, nicht zu ihnen, denn die rudernden Gefährten mit Wachs in den Ohren sind taub nicht bloß gegen die Halbgöttinnen, sondern auch gegen den verzweifelten Schrei des Befehlshabers. Die Sirenen haben das Ihre, aber es ist in der bürgerlichen Urgeschichte schon neutralisiert zur Sehnsucht dessen, der vorüberfährt* (Adorno, DA, 2010, S. 66–67).

Die Sirenen, deren natürliche Macht Odysseus mit seiner verdinglichten Entscheidung wie seine eigenen Wünsche bricht, verweisen metaphorisch auf die Bedeutung des Sinnlichen in der verwalteten Welt. Nur durch die Unterdrückung der eigenen, noch nicht völlig durch das verdinglichte Bewusstsein ausgelöschten Sinnlichkeit, schafft es Odysseus, seinen Tod abzuwenden und damit seine Identität zu retten. Seine Identität stützt sich auf das Bleibende und Beständige, während die Sinnlichen sich „den Umwegen und der Zufälligkeit dessen" überlassen, „was ihnen je und je begegnet" (Guzzoni, 1982, S. 52–53). Entgegen der Prophezeiung der

Kirke würde Odysseus, wenn er seine eigene Identität an dieser Stelle zugunsten des Nichtidentischen aufgeben, sich „dem Spiel mit dem Anderen“ preisgeben würde, nicht seinen Tod und Untergang finden; stattdessen würde seine Wendung zum Verlust der eigenen Identität ihm den Glauben an das Versprechen der Sirenen von „Vergnügen“ und „Weisheit“ schenken (vgl. ebd., S. 53-54).

In der Möglichkeit der eigenen Gefühlsregung in der Hinwendung zum Anderen, Nichtidentischen, liegt die Möglichkeit des Nichtidentischen selbst. Odysseus, der voll und ganz der bürgerlichen Idee des Gefühls und der Liebe folgt, ist unfähig zur Liebe, wie sie Adorno konzipiert. Liebe, welche ähnlich dem weitergedachten Begriff des Denkens hier ein fühlenderes Gefühl darstellt, vermag das ihr Bessere nur „im bewußten Widerstand“ und verfehlt es, sobald sie sich „als Prinzip etabliert“ und damit die eigene Unmittelbarkeit verkümmern lässt (vgl. Adorno, MM, 2003, S. 195). Die Konzeption des Gefühls bei Adorno verweist aus der Sphäre der Theorie auf die alltägliche Lebenswelt jedes Einzelnen:

> *Jeder Mensch heute, ohne jede Ausnahme, fühlt sich zuwenig geliebt, weil jeder zu wenig lieben kann. Unfähigkeit zur Identifikation war fraglos die wichtigste psychologische Bedingung dafür, daß so etwas wie Auschwitz sich inmitten von einigermaßen gesitteten und harmlosen Menschen hat abspielen können. (…) Liebe predigen setzt in denen, an die man sich wendet, bereits eine andere Charakterstruktur voraus als die, welche man verändern will. Denn die Menschen, die man lieben soll, sind ja selber so, daß sie nicht lieben können, und darum ihrerseits keineswegs so liebenswert. Es war einer der großen, mit dem Dogma nicht unmittelbar identischen Impulse des Christentums, die alles durchdringende Kälte zu tilgen* (Adorno, EA, 1971, S. 101–102).

Während Odysseus noch die Urrolle des Erkalteten spielte, der sich nur durch größte Selbstopfer von seinen Gefühlsregungen abspalten konnte, ist der moderne Mensch in dem Dilemma gefangen, dass ein Ausbruch aus der Indifferenz gegenüber dem Anderen (Identifikation meint hier Identifikation mit dem Anderen, dem Nichtidentischen) kaum möglich ist, weil er jeden Augenblick mit der ihn umgebenden Kälte konfrontiert ist, welche außerdem zu seinem eigenen Charakterzug wurde. Die Möglichkeit, die Guzzoni Odysseus noch zugesteht und an deren Verwirklichung das Christentum aufgrund seiner Unfähigkeit, die gesellschaftliche Ordnung maßgeblich zu verändern, real versagte, scheint in diesen Überlegungen Adornos zum Scheitern verurteilt. Erziehung selbst, die Kinder nicht etwas von der Kälte dieser Welt spüren lässt, so Adorno, verkehrt die Wärme in Unwahrheit und führt zu Menschen, die sich in dieser Welt nicht zurechtfinden. Dennoch, und hier liegt der Hoffnungsschimmer, der Adornos praktische Überlegungen scheinbar elementar von den großen theoretischen Schriften, mit Ausnahme vielleicht von einigen Passagen der Ästhetischen Theorie abgrenzt, lässt Adorno entgegen seiner pessimistischen Einstellung zum Subjektbegriff die Möglichkeit einer demokratischen Erziehung[3] offen: Eine Erziehung zur Mündigkeit und zum Widerstand, welche im Rahmen politischen und soziologischen Unterrichts über die Mechanismen aufklärt, die jene Kälte und Indifferenz verursachen, vermag immerhin, „ein Weniges“ gegen die Mordbereitschaft der Knechte jener Schreibtischtäter und Ideologen zu bezwecken (vgl. Adorno, EA, 1971, S. 104).

3.3 Nichtidentität als literarisches Konzept

Das Nichtidentische als das Andere der verwalteten Welt lässt sich in der Kritischen Theorie Adornos nur fragmentarisch vorfinden und ist dennoch für ein Verständnis von ihr unersetzlich. Wo das Grauen der Welt schier unendlich scheint und die Menschen sich von sich selbst soweit entfremdet haben, dass der Begriff des Menschen als Abgrenzung zum Tier lediglich in seinen Charakterzügen des Maschinenhaften noch Bestand

zu haben scheint, ist die Möglichkeit der Nichtidentität die letzte Hoffnung, an die sich das fast vollständig verdinglichte Bewusstsein halten kann. Lediglich in seiner eigenen Auflösung kann solches Bewusstsein über sich hinauswachsen und das Unmögliche zur Möglichkeit werden lassen: Negativ-dialektisches Denken bildet mit aufklärerischer Erziehung die praktische Chance, die verhärteten Strukturen zu durchbrechen. Lediglich Kunst, die das Grauen nicht durch den harmlosen Schein, der indessen zur Lüge wird, zu verdecken versucht, bietet auf ästhetischer Seite die Chance zum Anderen. Natur hingegen wird zum Mythos und eine Rückkehr dorthin vermag nichts, als herrschaftliche Unterdrückung in anderen Formen weiterzuführen.

Adornos Philosophie ist am Begriff des Nichtidentischen wie an keiner anderen Stelle eine, die sich den verdinglichten Kategorien und Systematisierungen einer Entweder-Oder-Philosophie, also einer Philosophie, die mit aufklärerischem Eifer jedweden Widerspruch ausmerzen will, entzieht und stattdessen ein Sowohl-als-auch entwirft, welches sich der eigenen Widersprüchlichkeit bewusst ist und sich mit ihr auf fast friedliche Weise versöhnt.

Wie in der tragischen Doppelprosa William Faulkners *Wilde Palmen und Der Strom*, in der sämtliche Protagonisten dem unausweichlichen Übel nicht entrinnen können, trotzdem in einigen Momenten die zwischenmenschliche Kälte zur plötzlichen Wärme wird, ist Adornos Philosophie eine Philosophie, die in der „völligen Unfreiheit“ dieser Welt noch die „Möglichkeit zur Freiheit“ (Heißenbüttel, 1982) findet. Adorno tritt hier, entgegen der philosophischen Tradition und entgegen seines eigenen Diktums, nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, sei barbarisch, als Literat auf, der durch seine Erzählung dem Schönen die Maske nimmt, das Schreckliche entblößt und dadurch die Möglichkeit einer Erziehung zum Besseren und Anderen offenlegt.

Die erzählende Betrachtung, in der der Autor verweilt, vermag es, das Unaussprechliche auszusprechen; sie ist es, die durch waches Bewusstsein und durch eine Erziehung zum Widerstand ein Denken und, diesem inhärent, ein Fühlen zu vermitteln schafft, welches der lonely crowd, der Menge der Erkalteten, zumindest Spuren des Weges aus ihrer selbstgeschaffenen Unfreiheit hinaus aufzuweisen vermag.

4 Kritische Erkenntnistheorie und Möglichkeiten der Wahrheit

Der Konzeption der kritischen Nichtidentität im Gegensatz zur identischen Totalität der Gesamtgesellschaft und ihrer Strukturen wohnt nicht nur in ihrer eigenen Begrifflichkeit das Spannungsfeld von Theorie und Praxis inne, sondern scheint auch in ihrer Anwendung auf empirische Realität einigen Problemen gegenübergestellt. Die Tendenz negativ-dialektischen Denkens, destruktiv gegenüber jeglichem Erkenntnisgewinn zu wirken, scheint die Möglichkeit der Anwendung eines solchen auf die Realität zu sabotieren. Um einigen Problemen der praktischen Anwendung kritischer Theorie nachzugehen, sollen im Folgenden Gedanken Adornos zu erkenntnistheoretischen Möglichkeiten der Wahrheit einer Analyse nachkriegsdeutscher Erinnerungskultur vorangestellt werden. Diese Betrachtungen im Umgang mit der Shoah können keinen Anspruch auf Systematisierung oder Vollständigkeit erheben, zum einen, weil der Platz dafür nicht ausreicht, zum anderen, weil die Anwendung Kritischer Theorie an dieser Erinnerung stets das Moment des pars pro toto innehat, um nicht vollends in die Konstruktion eines individualistischen Geschichtsbildes abzudriften.[4]

4.1 Erkenntnis, Wahrheit, Negativität

Verdinglichung als Fundamentalprinzip der Erkenntnisstruktur der objektivierten Subjekte in der verwalteten Welt bildet als Denkmethode, als das „Wie“ des Erkenntnisprozesses, die Grundlage jedes Wahrheitsbegriffes

im von Adorno als Grundlage des Aufklärungsprozesses definierten modernen Zeitalter. Die Möglichkeit einer echten Erkenntnis im Rahmen eines negativ-dialektischen Denkens, welche in der Rolle des Schriftstellers und Künstlers zu finden ist, wird durch diese gleichzeitig im allgemeingültigen Umgang mit Erkenntnisfragen zur Unmöglichkeit.

> *Ob man etwa zwischen Schein und Wesen unterscheiden darf, das tangiert unmittelbar, ob von Ideologie gesprochen werden kann, und damit bis in alle Verästelungen hinein ein zentrales soziologisches Lehrstück. Solche inhaltliche Relevanz dessen, was wie erkenntnistheoretische oder logische Päliminarien anmutet, erklärt sich dadurch, daß die einschlägigen Kontroversen ihrerseits latent inhaltlicher Art sind. Entweder ist Erkenntnis der Gesellschaft mit dieser verflochten, und Gesellschaft geht konkret in die Wissenschaft von ihr ein, oder diese ist einzig ein Produkt subjektiver Vernunft, jenseits aller Rückfrage nach ihren eigenen objektiven Vermittlungen* (Adorno, PS, 1979, S. 8–9).

Die in der Einleitung des Sammelbandes zum Positivismusstreit zwischen Vertretern der Frankfurter Schule und den szientizistischen bis positivistischen Soziologen auf der anderen Seite geäußerten Gedanken Adornos skizzieren auf anschauliche Weise zwei Positionen, an deren Gegensatz sich auch das Verhältnis von Identität und Nichtidentität abzeichnet. Die von positivistischer Seite hervorgebrachten Gedanken zur Erkenntnismöglichkeit innerhalb moderner Gesellschaften scheinen wie durch Magie subjektive Erkenntnisse zu sein, während Adorno und Dahrendorf jeglichen Erkenntnisfortschritt einer Betrachtungsweise leugnen, welche ihre Methode an der Scheinsubjektivierung eines Objektiven hat.

> *Nicht auszuschalten ist unter den Gegenständen der Kontroverse, ob die unabdingbare Logizität des Verfahrens tatsächlich der Logik den absoluten Primat verschaffe. Gedanken indessen, welche die kritische Selbstreflexion des Primats der Logik in sachhaltigen Disziplinen fordern, geraten unvermeidlich in taktischen Nachteil. Sie müssen mit Mitteln, unter denen die logischen sich behaupten, über Logik nachdenken – ein Widerspruch jenes Typus dessen bereits Wittgenstein, der reflektierteste Positivist, mit Schmerz innewurde* (Adorno, PS, 1979, S. 9).

Der Primat der Logik, eines der Hauptrequisiten verdinglichten Bewusstseins, findet seine Begrenzung in jener Entzauberung selbst, welche die Dinge ihm gleich werden lässt und die Möglichkeit echter Erkenntnis auslöscht. Echte Erkenntnis, wie Adorno sie konzipiert, ist zwangsweise an einen objektiven und damit unpragmatistischen Wahrheitsbegriff gekoppelt. Wahrheit ist für Adorno nur in ihrer Nichtidentität möglich, sie ist nur über die Negativität gegenüber dem Bestehenden zu denken (vgl. Hulat, 2011, S. 73). Diese Negativität jeglicher Wahrheit ist grundlegend auch für das Entstehen einer kritischen Gesellschaftstheorie: Um sie überhaupt anwenden zu können, benötigt man eines objektiven Wahrheitsbegriffes, der sich jedoch nicht dabei genügen kann, als Produkt einer falschen Welt diese in ihren Übereinstimmungen mit der Erfahrung zu prüfen. Wahrheit, obwohl durchaus als eine Art Korrespondenztheorie entworfen, hat ihr Eigenes in ihrer Charaktereigenschaft als moralisches und politisches und nicht wie üblich als rein deskriptives (vgl. ebd., S. 75–76). Im Kunstwerk, welches das Grauen nicht durch faden Schein zu verdecken versucht, könnte eine solche Wahrheit gefunden werden, dennoch schaffen auch Kunstwerke es nicht, „die Grenze der Negativität“ zu durchbrechen, wenngleich sie ihre Gegenstände „transparent für die Spur der Wahrheit“ machen, welche „ihrerseits nur durch Selbstnegation und Daseinsminderung in diese Welt der Negativität und des geminderten Daseins fallen kann“ (Kaiser, 1974, S.113). Wahrheit muss stets die Kritik an den verdinglichten Kategorien ursprünglicher Wahrheitsfindung in sich tragen und die Trennung von Emotion und Ratio aufheben. Wahrheit, die außerhalb nichtidentitären Denkens gefunden werden soll, ist stets ideologisch:

> *Die magnetische Gewalt, welche die Ideologien über die Menschen ausüben, während ihnen bereits ganz fadenscheinig geworden sind, erklärt sich jenseits der Psychologie aus dem objektiv bestimmten Verfall der logischen Evidenz als solcher. Es ist dahin gekommen, dass Lüge wie Wahrheit klingt, Wahrheit wie Lüge. Jede Aussage, jede Nachricht, jeder Gedanke ist präformiert durch die Zentren der Kulturindustrie. Was nicht die vertraute Spur solcher Präformation trägt, ist vorweg unglaubwürdig, um so mehr, als die Institutionen der öffentlichen Meinung dem, was sie aus sich entlassen, tausend faktische Belege und alle Beweiskraft mitgeben, deren die totale Verfügung habhaft werden kann. Die Wahrheit, die dagegen anmöchte, trägt nicht bloß den Charakter des Unwahrscheinlichen, sondern ist überdies zu arm, um in Konkurrenz mit dem hochkonzentrierten Verbreitungsapparat durchzudringen.* (…) *Jedes Greuel in der aufgeklärten Welt wird zum Greuelmärchen. Denn die Unwahrheit der Wahrheit hat einen Kern, auf den das Unbewußte begierig anspricht* (Adorno, MM, 2003, S. 122).

Wahrheit, wie sie von der aufgeklärten Welt propagiert wird, ist stets an die Machtmechanismen dieser gekoppelt. Diese Gedanken Adornos berühren auch das Feld historischer Erinnerung nach Auschwitz: das Unverständliche am Grausamen verweist auf ein psychologisches, aber dennoch in objektiven Sphären greifendes Element aufgeklärten Bewusstseins. Aufgrund der Unmöglichkeit, sich die Welt anders vorzustellen und des dennoch intuitiv vorhandenen Wissens, dass eine Andersartigkeit nicht nur möglich, sondern zwingend notwendig wäre, werden historische Gegebenheiten in einer Weise verständlich gemacht, dass sie in die alten Denkmuster hineinpassen und der Weg des scheinbar geringsten Widerstandes gewählt. Die verwaltete Welt hat ein historisches Kollektivbewusstsein geschaffen, welches trotz seiner verschiedenen Verästelungen dem Gegenstand historischer Erkenntnis nicht gerecht werden kann.

4.2 Historische Wahrheit und Erinnerungskultur

In der Sphäre des Historischen und im gesellschaftlichen Umgang mit Erinnerung, vor allem mit einer Vergangenheit, welche mit der Shoah den Höhepunkt der jahrhundertealten Irrationalität des Antisemitismus gepaart mit der Scheinratio verdinglichten Bewusstseins und seines strukturell verhärteten Überbaus hat, wird das Absurde der historischen Wahrheit einer objektivierten Welt offenbar. Die Konstruktion einer kollektiven Identität, einer Massenseele, unter die sich die Subjekte unterordnen und derer sie gleichwerden, führt zu psychologischen Phänomenen im Rahmen des Erinnerungsprozesses, wie man sie sonst nur aus dialogischen Situationen der Gegenwart kennt. Der Versuch, das Unerklärbare der jüngeren deutschen Vergangenheit zu ergründen, scheint zum Scheitern verurteilt. Nichtidentitäres Denken muss trotzdem auf allen Ebenen das Gebot der Erinnerung und gleichzeitig die Kritik an den verwalteten Formen dieser aufrechterhalten.

Identitäres Denken lässt unter den Bedingungen der Identifikation Erinnerung zur Farce werden: In systematisierter Weise versucht das verdinglichte Bewusstsein durch Erklärungsansätze ein Geschehen zu historisieren, welches höchst gegenwärtig ist und dem die bisherigen Erklärungsansätze oftmals nicht ausreichend gerecht werden können. Gesellschaftliche Historisierung im Rahmen einer kollektiven Erinnerungskultur ist keinesfalls dem Zwecke gewidmet, die Shoah zu analysieren, ihre Entstehungsbedingungen ernsthaft zu ergründen, um ein solches Geschehen in Zukunft verhindern zu können, sondern dient in seiner Gesamtheit als unwahre Wahrheit dem identitären Bewusstsein der Entschuldigung des bewusst-unbewussten Wunsches nach Vergessen, welcher lediglich aufgrund der Ungeheuerlichkeit des Verbrechens nicht allzu leicht abgetan werden kann.

4.3 Aufarbeitung der Vergangenheit und psychologische Implikationen

> *Mit Aufarbeitung der Vergangenheit ist in jenem Sprachgebrauch nicht gemeint, daß man das Vergangene im Ernst verarbeite, seinen Bann breche durch helles Bewußtsein. Sondern man will einen Schlußstrich darunter ziehen und womöglich es selbst aus der Erinnerung wegwischen. Der Gestus, es solle alles vergessen und vergeben sein, der demjenigen anstünde, dem Unrecht widerfuhr, wird von den Parteigängern derer praktiziert, die es begingen* (Adorno, AdV, 2003, S. 555).

Der Versuch, das Geschehen des nationalsozialistischen Massenmordes zu historisieren, trägt stets das Moment des Vergessens in sich. Unter dem Schatten der Vergangenheit lässt sich nicht leben; jene Vergangenheit aber, die erklärt, vergleicht und damit systematisierbar gemacht wird, ist höchst lebendig, da ihre Ursprünge weiter fortwuchern. Jener Versuch, der im Rahmen des Historikerstreits Ende der 80er Jahre eine besondere, nämlich eine medientechnisch nicht nur auf die wissenschaftliche Welt beschränkte Wirkung bekam, trägt als Charakteristikum verdinglichten Erinnerns das Element des Identischen in sich.

> *Die Rede von der „Schuld der Deutschen“ übersieht allzu geflissentlich die Ähnlichkeit mit der Rede von der „Schuld der Juden“, die ein Hauptargument der Nationalsozialisten war.* (…) *Für den Historiker ist eben dies die beklagenswerteste Folge des „Nichtvergehens“ der Vergangenheit: daß die einfachsten Regeln, die für jede Vergangenheit gelten, außer Kraft gesetzt zu sein scheinen, nämlich daß jede Vergangenheit mehr und mehr in ihrer Komplexität erkennbar werden muß, daß der Zusammenhang immer besser sichtbar wird, in den sie verspannt war, daß die Schwarz-Weiß-Bilder der kämpfenden Zeitgenossen korrigiert werden, daß frühere Darstellungen einer Revision unterzogen werden* (Nolte, 1987, S. 41–42).

Die Pflicht zur Einordnung in die althergebrachten Erinnerungs- und Vergessensstrukturen scheint dem Historiker, der mithilfe seiner kalten Vernunft die Sache betrachtet, die allererste an den Umgang mit dem Nationalsozialismus. Jegliche Gefühlsregung scheint dem Erinnerungsprozess der verdinglichten Vernunft zum Opfer gefallen. Dem Drang, welcher so zu nennen ist, da er seine Gründe keinesfalls in einer tatsächlichen Rationalität findet, zu vergleichen, hat seine systemerhaltende Form in der stetigen Propagierung eines rechten Erinnerungsprozesses, welcher auf pathetische Weise Solidarität mit den „kämpfenden Zeitgenossen“ schaffen will; tatsächlich liegt ihm jedoch Tieferes und Unbewussteres zu Grunde. Sowohl die Identität mit dem Kollektiv als auch die Verwirklichung des Selbsterhaltungstriebes im Rahmen der eigenen Stilisierung zum Opfer und der Abgrenzung zu den tatsächlichen Opfern bildet das Fundament eines Schuldkomplexes, der im Nachkriegsdeutschland nicht nur auf rechtskonservativ historischer Seite zu finden ist, sondern seine Auswirkungen auch im Bereich des Gesamtgesellschaftlichen hat. Jener Schuldkomplex ist es, welcher aufgrund seines psychotischen Wesens Wege der Versachlichung und Verniedlichung findet: Der eingebürgerte Begriff der „Kristallnacht“ für den Pogrom des Jahres 1938 scheint ein Indiz dafür (vgl. Adorno, AdV, 2003, S. 556).

Die Geläuterten, welche bei näherer Betrachtung gar nicht so geläutert sind, bilden ein Kollektiv, mit dem zu identifizieren nicht schwierig ist, weil innerhalb einer solchen Erinnerungskultur Erinnerung keinerlei Erschütterung mehr in sich trägt, auch gerade da man das eigene Selbst als das Opfer einer falschen Erinnerung aufrechterhalten kann. Die Abweisung von Schuld, die auch von jenen betrieben wird, die wissen, dass sie keine Schuld an den tatsächlichen Gräueltaten haben, hat Ursprünge in identitärer Vergesellschaftung selbst: Das Kollektiv als gesellschaftliche Totalität versucht alle Mitglieder und die damit assoziierte eigene Sache bis

aufs Äußerste zu verteidigen. Dialektisch betrachtet scheint die psychopathologische Erklärung für den Versuch des Vergessens jedoch nicht auszureichen und bedarf der Einordnung in eine strukturelle Analyse.

5 Erinnerungskultur und Identität

> *Oder sollte gar Schuld selber nur ein Komplex, sollte es krankhaft sein, mit Vergangenem sich zu belasten, während der gesunde und realistische Mensch in der Gegenwart und ihren praktischen Zwecken aufgeht? Das zöge die Moral aus jenem „Und ist so gut, als wär´ es nicht gewesen“, das von Goethe stammt, aber an entscheidender Stelle des Faust, vom Teufel gesprochen wird, um dessen innerstes Prinzip zu enthüllen, die Zerstörung von Erinnerung. Die Ermordeten sollen noch um das Einzige betrogen werden, was unsere Ohnmacht ihnen schenken kann, das Gedächtnis. (…) Aus der allgemeinen gesellschaftlichen Situation weit eher als aus der Psychopathologie ist denn wohl das Vergessen des Nationalsozialismus zu begreifen. Noch die psychologischen Mechanismen in der Abwehr peinlicher und unangenehmer Erinnerungen dienen höchst realitätsgerechten Zwecken* (Adorno, AdV, 2003, S. 557–558).

Die verwaltete Welt hat kein Interesse an einem gründlichen Rückblick auf die Schrecken der Vergangenheit. Zukunft bildet die Orientierungshilfe in einer Welt, die lediglich auf Zukunft ausgerichtet ist. Die Erfahrungen von Schulklassen, ermüdet vom Umgang mit der Shoah, keineswegs so ausführlich behandelt, wie es die Ermüdeten behaupten, spricht Bände vom verdinglichten Umgang damit. Auch nach Ende des Historikerstreits wurde der Umgang mit dem Thema Shoah in den Bildungsinstitutionen nicht in einer Weise neu konzipiert, der ihm ansatzweise gerecht würde, sondern fand in vielen Bundesländern lediglich kleinere thematische und didaktische Anpassungen (vgl. Sekretariat der KMK, 2005). Der bildungsinstitutionelle Umgang mit dem Thema verweist auf allgemeine Problematiken von Institutionen als Idee und Verwaltung selbst: Institutionen als solche sind Garanten der Freiheit, bringen sich jedoch durch ihre Verkopplung in die verwaltete Welt und durch ihr Nachwirken in den Menschen selbst um jede Möglichkeit zur Wahrheit und Freiheit (Adorno u. Gehlen, 1965). Ungeachtet aller Erfolge, die man dem Erinnerungsdiskurs seit den fünfziger Jahren zusprechen kann, welche sich in jüngster Vergangenheit zum Beispiel an der interdisziplinären Behandlung des Themas im Rahmen von Comics oder in fächerübergreifender Zusammenarbeit im Bereich der Bildungsinstitutionen (vgl. Conrad, 2009, S. 8–9) abzeichnen, scheinen geschichtsdidaktische Weiterentwicklungen trotzdem nicht den gesamtgesellschaftlichen Tendenzen der Heroisierung von Tätern, solange diese einem identifizierbaren Kollektiv angehören, zum Beispiel im Bereich der Familie, entgegenzuwirken (vgl. Welzer, 2004, S. 56).

Die These Adornos vom Weiterleben der Institutionen im Menschen und von der gleichzeitigen Unterwanderung institutioneller Möglichkeiten wird durch die paradoxe Realität des Erinnerungsprozesses bestätigt. Es kommt zur Bildung einer „Generationen übergreifenden Schicksalsgemeinschaft“, die sich und ihre Mitglieder gegenseitig vor dem Vorwurf schützt, „man habe wissen und handeln können“ (Conrad, 2009, S. 10). Die Identität mit dem Gegebenen, welche den Menschen von Geburt an als vordergründigste Normalität erscheint, verhindert ernstgemeinte Erinnerung. Diese Identität ist nicht nur an beliebige Kollektive gebunden, sondern auch an den Zustand des deutschen Nationalstaates an sich und damit auch maßgeblich an den Prozess der Wiedervereinigung gekoppelt: „Je mehr sich die Deutschen der Nation positiv annähern, je mehr sich das aktuelle Gemeinwesen in die Kontinuitäten der Nationalgeschichte fügt, desto schwächer wird die Erinnerung an den Nationalsozialismus und seine Verbrechen“ (Diner, 1995, S. 21). Die von Diner beschriebenen Zusam-

menhänge einer kollektiven Identifikation mit einem in seinen Charaktereigenschaften überspitzten Nationalkonstrukt und der Verblassung von Erinnerung berühren neben der Institution des Nationalstaates wiederum die verdinglichten Bewusstseins.

> *Der Preis der Wiederherstellung positiver nationaler Kontinuitäten in Deutschland wird sich bestenfalls in Gestalt ritualisierter Erinnerung an jene zwölf ewigen Jahre niederschlagen – einer Erinnerung, der besser das Prädikat des Vergessens zukäme* (Diner, 1995, S. 26).

Das allbeschworene Erinnern ist Teil der wissenschaftstheoretischen und gesamtgesellschaftlichen Totalität: Die im geschichtswissenschaftlichen Diskurs oftmals propagierte Selbstständigkeit im Umgang mit der Vergangenheit ist in Anbetracht der sie einbettenden Strukturen lediglich ein Weiteres in der Vielzahl der vom verdinglichten Bewusstsein in ritueller Weise produzierten und reproduzierten Erinnerung, keinesfalls jedoch ist sie Beispiel für Nichtidentisches in der deutschen Erinnerungskultur. Ein solches ließe sich erst in einer dem Thema angemessenen Genauigkeit wie durch Reflektion auf das eigene, durch die verwaltete Welt performierte Geschichtsbild sowie dessen gesellschaftlichen Auswüchse ansatzweise entwickeln. Dazu jedoch bedürfte es Institutionsstrukturen, welche ihrer eigentlichen Idee nach den Menschen bei der Verwirklichung ihrer Freiheit helfen und nicht diese Verwirklichung in ihrer Verhärtung sabotieren.

Siglenverzeichnis

ÄT	=	Ästhetische Theorie
AdV	=	Aufarbeitung der Vergangenheit
DA	=	Dialektik der Aufklärung
ND	=	Negative Dialektik
EA	=	Erziehung nach Auschwitz
EF	=	Etwas fehlt…
MM	=	Minima Moralia
PS	=	Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie
PdM	=	Probleme der Moralphilosophie

Literaturverzeichnis

Primärliteratur

Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1973. (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 2).

Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*. 19. Auflage. Frankfurt (Main): Fischer, 2010 (Fischer Wissenschaft).

Adorno, Theodor W.: *Erziehung nach Auschwitz*. In: Kandelbach, Gerd (Hrsg.): *Erziehung zur Mündigkeit. Vorträge und Gespräche mit Hellmut Becker*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1971 (suhrkamp taschenbuch, 11). S. 88–104.

Adorno, Theodor W.: *Etwas fehlt… Über die Widersprüche der utopischen Sehnsucht. Ein Gespräch mit Theodor W. Adorno*. In: *Gespräche mit Ernst Bloch*. Hg. v. Traub, Rainer [u.a]. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1980, S. 58–77.

Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2003 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1704).

Adorno, Theodor W.: *Negative Dialektik*; *Jargon der Eigentlichkeit*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2003 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1706).
Adorno, Theodor W.: *Philosophische Terminologie*, Bd. II. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1974 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 50).
Adorno, Theodor W.: *Probleme der Moralphilosophie*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2010 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1983).
Adorno, Theodor W. (Hrsg.): *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. Darmstadt (u.a.): Luchterhand, 1979.
Adorno, Theodor W.: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*. In: Theodor W. Adorno: *Eingriffe*. *Kulturkritik und Gesellschaft*, Bd. II. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2003 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1710).
Adorno, Theodor W. und Gehlen, Arnold: *Ein soziologisches Streitgespräch*. Fernsehgespräch, 1965. Abrufbar unter *http://vimeo.com/5360099*.
Faulkner, William: *Wilde Palmen und der Strom*. Zürich: Diogenes, 1982 (Diogenes Taschenbuch; 20988).
Freud, Sigmund: *Massenpsychologie und Ich-Analyse*. Hamburg: Nikol, 2010.
Horkheimer, Max: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. *Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende*. Frankfurt (Main): Fischer, 1974 (Fischer Athenäum Taschenbücher).

Sekundärliteratur

Bartonek, Anders: *Philosophie im Konjunktiv. Nichtidentität als Ort der Möglichkeit des Utopischen in der Negativen Dialektik Theodor W. Adornos*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2011 (Epistemata, Reihe Philosophie; 493).
Conrad, Franziska: *Erinnern an Nationalsozialismus und Shoah*. In: Geschichte Lernen 129, S. 2–11.
Diner, Dan: *Zwischen Aporie und Apologie*. *Über Grenzen der Historisierung des Nationalsozialismus*. In: GMH 3 (1987), S. 153–159.
Diner, Dan: *Kreisläufe*. *Nationalsozialismus und Gedächtnis*. Berlin: Berlin Verlag, 1995.
Guzzoni, Ute: *Wendungen*. *Versuche zu einem nicht identifizierenden Denken*. München/Freiburg: Alber, 1982 (fermenta philosophica).
Heins, Volker: „*Nicht bange machen lassen*!" Adornos unveröffentlichte Vorträge. In: WestEnd 13. Jg. (2011), H.2, S. 116–126.
Hulat, James Owen: *Texturalism and Performance*. *Adorno's Theory of Truth*. York, 2011. Online unter: *http://etheses.whiterose.ac.uk/1904/1/Texturalism_and_Performance_-_Adorno's_Theory_of_Truth.pdf* (Zuletzt abgerufen am 27.11.2012/evtl. über Google eingeben)
Kaiser, Gerhard: *Benjamin*. *Adorno*. *Zwei Studien*. Frankfurt (Main): Athenäum Fischer, 1974.
Keller, Bruno: *Kritik*, *Utopie*, *Nichtidentität*. *Adornos Kritik der identitäts-logischen Vernunft im Spannungsfeld von philosopischem Begriff*, *gesellschafts-theoretischer Analyse und ästhetischer Erfahrung*. Zürich: [o.V.], 1999.
Lehmann, Dirk: *Die Verdinglichung der Natur. Über das Verhältnis von Vernunft und die Unmöglichkeit der Naturbeherrschung*. In: Phase 2 33 (2009). *http://phase2.nadir.org/rechts.php?artikel=730&print=* (zuletzt abgerufen am 02.09.2012).
Navigante, Adrián: *Der* (*Nicht-*)*Ort des Nichtidentischen in der Philosophie Theodor W. Adornos*: *Zu einer neuen Semantik des Subjektbegriffs*. Würzburg: Ergon Verlag, 2009 (Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie; 12).
Nolte, Ernst: *Vergangenheit, die nicht vergehen will*. *Eine Rede*, *die geschrieben, aber nicht gehalten werden*

konnte. In: Diner, Dan (Hrsg.): „*Historikerstreit*“. *Die Dokumentation der Kontroverse um die Einzigartigkeit der nationalsozialistischen Judenvernichtung*. München[4]: Fischer, 1987.
Seel, Martin: *Adornos Philosophie der Kontemplation*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 2004 (suhrkamp taschenbuch wissenschaft; 1694).
Sekretariat der Kultusministerkonferenz: *Unterricht über Nationalsozialismus und Holocaust*. [o.O.]: 2005. *http://www.kmk.org/fileadmin/pdf/Bildung/AllgBildung/Zusammenfassung-Holocaust-November-05_01.pdf* (zuletzt abgerufen am 16.10.2012).
Thyen, Anke: *Negative Dialektik und Erfahrung. Zur Rationalität des Nicht-identischen bei Adorno*. Frankfurt (Main): Suhrkamp, 1989.
Welzer, Harald (u.a.): „*Opa war kein Nazi*“. *Nationalsozialismus und Holocaust im Familiengedächtnis*. Frankfurt: Fischer, 2002.

(Endnotes)
1 Eine gute Übersicht in die Einteilungen in der Sekundärliteratur bietet Keller, (1999). S. 79–83.
2 Moralische Forderungen selbst bedürfen bereits des Moments des Nichtidentischen. Vgl. Bartonek, 2011, S. 180.
3 Vgl. zum Unterschied zwischen Adornos praktischen Überlegungen und seinen theoretischen Konzeptionen Heins, 2011, S. 116–126.
4 Eine gute Übersicht über systematisch empirische wie didaktische Literatur zu dem Thema Erinnerungskultur und Shoah bietet Conrad, 2009, S. 11.

Zum Autor

Sebastian Balling studiert im 5. Semester Philosophie und Geschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Die erste Hälfte dieser Arbeit war Teil einer Hausarbeit für ein Hauptseminar mit dem Thema „Philosophie der Gefühle“.
Kontakt: sballing@students.uni-mainz.de

IZPPΦ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Trauern und Erinnern, Remembering Forward: "The Tree of Life" von Terence Malick
Eine psychoanalytische Filmbetrachtung

Sabine Wollnik

Zusammenfassung
Der Film beschreibt, wie die Autorin darlegt, den Lebensrückbild und Trauerprozess eines Mannes jenseits der Lebensmitte. Dabei ordnet er sich ein in das Werden und Entstehen der Welt und die amerikanische gesellschaftliche Entwicklung seit Beginn der fünfziger Jahre. Dies geschieht in Rückblicken und Phantasien, gesehen aus der Jetztzeit. Beim Betrachten erfordert dies auch für den Zuschauer seelische Arbeit und ermöglicht so Entwicklung. Den Beschleunigungsdynamiken der Jetztzeit setzt Malick ruhige Bilderströme, Erinnerungssequenzen und Bindungen gegenüber. Das Erinnern und Durcharbeiten der Vergangenheit ermöglichen Lösungen im Trauerprozess und den Blick in die Zukunft. Malicks Film ordnet sich damit ein in Projekte, die von Historikern, Kunsthistorikern, Künstlern und Psychoanalytikern zurzeit vorangetrieben werden und Titel tragen wie „Remembering Forward“ or „Remembrance of the Future to Come“.

Schlüsselwörter
Lebensrückblick, Trauerprozess, Bindung, remembering forward, Beschleunigungsdynamiken

Abstract
Mourning and Remembering Forward. Terence Malick's „The Tree of Life“. A Psychoanalytic Interpretation.
The film shows, how the author points out, the process of mourning and looking back of a man who is past his zenith. It assigns one in the evolution and origin of the world and the American development of the society, beginning with the fifties. Using the present as a starting point, the past is shown in flashbacks and fantasies. When viewing it requires mental work for the audience, thus enabling development. In contrast to the acceleration dynamics of the present time Malick uses pictures as streams, sequences of memories and relationships. Remembering the past and working through the grieving process provide solutions to look into the future. Malick's film can therefore be seen as belonging to a class of projects similar to those of historians, artists and psychoanalysts which are reflected in such titles as „Remembering Forward“ or „Remembrance of the Future to Come“.

Keywords
Look back, mourning process, attachment, remembering forward, acceleration dynamics.

1 Einleitung

Mit jedem Film entsteht ein Zwischenraum, sobald er auf die Leinwand projiziert wird, auf die wir Zuschauer blicken. Wir tauchen ein in ein hochkomplexes Gefüge und geraten in einen Austausch mit den Filmemachern über den Film, und wir setzen uns auseinander mit unseren eigenen Lebensthemen. Eingebunden sind wir dabei in Fragen, die gesamtgesellschaftlich geführt werden auf den verschiedenen Ebenen. Dieser Film be-

zieht Stellung, und er nimmt eine Gegenposition ein zu spätmodernen Themen, die Beschleunigungsdynamiken (Gerisch 2012, S. 103) beschreiben. Im Zusammenhang mit der digitalen Revolution spricht Hartmut Rosa von einer beschleunigten Zeit, der polnische Soziologe Zygmunt Baumann von der flüssigen Moderne. Terence Malick entschleunigt. Er thematisiert damit genau das, wogegen gesellschaftliche Widerstände bestehen. Im künstlerischen Prozess leistet er psychische Arbeit und erreicht Integration und Anerkennung in Beziehungen, wobei wir ihm folgen können, wenn wir uns einlassen auf „The Tree of Life“. Diese psychische Anforderung ist vielleicht ein Grund dafür, dass es so viel Gegenwehr unter den Kritikern gab bis hin zum Totalverriss.

Das Thema, das Terence Malick’s Film „The Tree of Life“ aufgreift, möchte ich interpretieren als Lebensrückblick in einem Verarbeitungs- und Trauerprozess, den der Protagonist Jack, gespielt von Sean Penn, wagt und in dem er ein neues Narrativ für sein Leben findet, was Ordnung und Trost bringt. Diese Narrative sind wichtig für unsere Identität, die immer wiederkehrender Infragestellung und Veränderung unterzogen wird.

Malick entwirft einen Bilder- und Gedankenstrom, den die teilweise nur undeutlich zu vernehmende Stimme aus dem Off kommentiert. Er schreckt nicht zurück vor intensiven Bildern und teilweise grandioser Musik und evoziert so heftige Gefühle, ja sogar Körperreaktionen, was bei den Zuschauern kontroverse Reaktionen auslösen kann von heftiger Zustimmung hin zu intensiver Ablehnung. Dabei werden Szenen, Bilder, Phantasien, die innerseelisch im Protagonisten Jack evoziert worden sind, in einen Zwischenraum durch den Film projiziert, mit dem wiederum wir, die Zuschauer, uns auseinandersetzen können auf vielfältigen Ebenen. Überlassen wir uns dem Film ganz, werden unsere eigenen Lebensthemen, immer da, wo sich bildliche, akustische oder durch den Kommentar evozierte Auslöser finden, über Assoziationen geweckt, wodurch es uns möglich wird, diese Komplexe durchzuarbeiten.

Durch den Titel „The Tree of Life“ und das Zitat Hiob 38,4.7, das als Text zu Beginn auf dem schwarzen Bildschirm erscheint: „Wo warst Du, als ich die Erde gründete? ... Als mich die Morgensterne miteinander lobten und jauchzeten alle Gottessöhne“ – ordnet Malick das filmisch Erzählte ein in etwas Übergeordnetes, Überzeitliches und Religiöses, das die Zeiten überdauert.

Der Lebensbaum als botanische Kategorie bezeichnet verschiedene Baumarten, die über die ganze Erde verteilt sind. Als religiös mythisches Thema ist der Lebensbaum ein Symbol in allen großen Weltreligionen. Über das Buch Hiob wird das Thema von Verlust und Schicksalsschlägen vorgegeben und der Film in die Zeit eingeordnet. Diese Einordnung in etwas Überindividuelles, in den Lauf der Zeit und die Entstehung der Welt fasst wie eine Klammer den Film, unterbricht den Erzählfluss rhythmisch in hoch ästhetischen Bildern und fasst und hält so das Erzählte zusammen, das heftige Affekte weckt, die durch diese Einordnung aufgefangen und gemildert werden.

Gegen die rasenden Beschleunigungsdynamiken wird Zeit gesetzt im Film und das Eintauchen über lange 20 Minuten in reine Bilderströme über die Entstehung der Welt.

2 Terence Malick

Auch wenn der Film natürlich keine Autobiographie ist, so ist er doch ein zutiefst persönlicher Film. Obwohl Terence Malick universelle Themen anspricht, möchte ich auf die biographischen Erfahrungen des Filme-

machers, die in den Film eingegangen sind, Bezug nehmen. Sie geben dem Film Tiefe und schaffen uns, dem Zuschauer, einen Resonanzboden, auf dem unsere eigenen Erfahrungen ins Schwingen geraten.

Über den Film als Zwischen- oder Übergangsraum können wir unsere eigenen Beziehungs- und Verlusterfahrungen, unsere eigenen Lebensrückblicke durcharbeiten.

Terence Malick arbeitet in den USA als Filmproduzent, Drehbuchautor und Regisseur. In vier Jahrzehnten hat er fünf große Filme gedreht, die als Meisterwerke angesehen werden. Er gilt als Perfektionist.

Malick wurde 1943 in Ottawa Illinois oder Waco, Texas geboren, heute lebt er in Austin, Texas. In Texas spielen weite Teile des Films. Er ist der Älteste von drei Brüdern, immer wieder wird der Vater als Leistung fordernd und sehr streng beschrieben. Terence Malick besuchte ein bischöfliches Internat, wohl in einiger Entfernung vom elterlichen Wohnort. Es gibt Hinweise auf häufige Umzüge, so dass Trennungen und Verlusterfahrungen zu seinem Leben zu gehören scheinen.

Ende der sechziger Jahre studierte sein jüngster Bruder Larry Gitarre bei Segovia in Spanien. Um dem Leistungsdruck und dem Anspruch, dem sich Larry Malick nicht mehr gewachsen fühlte, zu entgehen, brach er sich selber eine Hand. Der Vater bat Terence in dieser persönlichen Krise, seinen Bruder zu unterstützen, was dieser ablehnte, worauf hin sein Vater nach Spanien fuhr. Larry starb kurz darauf offensichtlich infolge eines Suizids.

Terence Malick studierte in Harvard und Oxford Philosophie, beendete sein Studium mit summa cum laude, brach aber seine Doktorarbeit über Heidegger und Wittgenstein in Oxford ab, offensichtlich im Dissens mit seinem Doktorvater. Später unterrichtete er am MIT Philosophie, schrieb Artikel für Newsweek, The New Yorker und Life. Er studierte Film und arbeitet als Drehbuchautor, Produzent und Regisseur.

Welche Details findet man im Film? Terence Malick wurde 1943 geboren, also zu Kriegszeiten: In einer Filmsequenz erscheint der Vater in Marineuniform, um seinen neu geborenen Sohn zu begrüßen. Später erzählt er, dass er bei der Geburt nicht dabei sein durfte, weil in der Marine für einen solchen Wunsch kein Verständnis war, man es für unmännlich und überflüssig hielt. Weite Teile des Films wurden in Waco Texas gedreht. Der strenge, Leistung fordernde Vater, der Tod des Bruders, als dieser 19 Jahre alt war und das Interesse an Musik, diese Details sind strukturgebend für den Film.

3 Der erwachsene Jack

Auch wenn durch die assoziativen Bilder zu Beginn des Filmes die strukturierenden Beziehungsthemen vorgegeben sind: Mutter, Vater, Verlust des Bruders, so möchte ich doch mit der Situation des erwachsenen Jack, gespielt von Sean Penn, beginnen. Sie spielen in einer postmodernen, kühlen, beziehungsfernen Bürowelt in einer unbestimmten Großstadt, die irgendwo auf dieser Welt liegen könnte, so austauschbar erscheint sie.

Das Licht in diesen Szenen ist kühl und fahl, die Farben in abgestuften Grautönen, auch Jack und seine Partnerin sind so gekleidet. In ihrem durchgestylten Designerhaus sehen wir die zwei in einer entfremdeten Beziehung, sprachlos voneinander abgewandt. Die namenlos bleibende Partnerin zeigt ihr offenes, durchaus sinnliches Dekolleté nur dem Zuschauer, ihrem Partner wendet sie den Rücken zu. Als sie sich seufzend nach

ihm umblickt, sieht sie nur seinen Rücken und er steht auf, ohne sich nach ihr umzublicken. Es wird nicht gesprochen, auf der Tonspur ein Dröhnen.

Jack wirkt verbittert, erschöpft, sogar resigniert. Seine Partnerin zieht sich an und trägt jetzt ein schickes Businesskostüm, sie wirkt mit ihren hübschen Beinen durchaus sexy, was aber nur der Zuschauer zu sehen scheint. Als sie aus der ersten Etage des kühlen Designerhauses auf ihren Partner blickt, wendet sich Jack erneut ab. Sie bringt einen grünen Zweig ins Haus, offensichtlich in einem Versuch, Leben und Lebendigkeit in die Beziehung zu bringen.

Jack zündet eine Kerze in einem blauen Glas an, sie stellt sich hinter ihn, sucht erneut Kontakt, er breitet die Arme aus, aber nicht um sie, sondern um das Glas mit der kleinen Flamme. Er spricht, er ist offensichtlich in dissoziiertem Zustand, d.h. psychisch in einer fernen Vergangenheit, in der er seine Partnerin nicht wahrnehmen kann. Er sieht sich etwa im Alter von 12 Jahren, wie er mit seinem Bruder spielt. „Wahrhaftig- lieb“, sagt er. Man sieht den Bruder Gitarre spielen. „Er starb, als er 19 war“, kommentiert Jack. Die biographischen Bezüge zu Terence Malick ergeben sich unmittelbar.

Ein Schnitt, wir bewegen uns über die Kamera in kühle Hochhauszeilen, blicken von der Flamme im blauen Glas, die die Erinnerung an den Bruder geweckt und gleichzeitig formal die Flamme zu Beginn des Films aufgenommen hat, in einen blauen Himmel. Hier wird ein Zusammenhang hergestellt über die Flamme, die Farbe Blau und den Himmel zum toten Bruder und in mir entstand die spontane Frage: „Wo bist Du?“ Dies ist eine typische Frage von Trauernden, die mit intensiver Sehnsucht verbunden ist, und es ist eine Illusion, Trauer um nahe Bezugspersonen könne jemals ganz abgeschlossen sein.

Der Film zeigt Jack als Architekten in seiner kühlen Arbeitswelt. Sein Kollege spricht über das Ende seiner Beziehung zu seiner Partnerin. Sie ist weiterhin interessiert an ihm, er nicht, er will sich ausprobieren. Das Thema Trennung wird in diesem Dialog variiert, hier offensichtlich ohne Sehnsucht und Trauer. Damit wird ein Gegensatz gebildet zum Trauerthema von Jack.

Jack ruft seine Partnerin an. Bleibt man in der Sukzession der Bilder, die seelische Bewegungen darstellen, dann kann man dies als Versuch sehen, sich der eigenen Beziehung zu versichern nach dem verunsichernden Gespräch mit dem Kollegen, was misslingt. Jeder Verlust weckt Bindungswünsche. Er sagt am Telefon: „Es ist doch immer so. Alles dreht sich um deine Karriere. Gar nichts verstehe ich. Ich komme mir vor, als laufe ich gegen Mauern.“ Wenn man jetzt aber die Szenen rekapituliert vom Beginn dieser Sequenz, dann stellt sich die Frage, wer gegen die Wand läuft, denn es war Jack, der jede Bewegung seiner Partnerin abgewiesen hat, weil er sie gar nicht wahrnehmen konnte, so sehr war er in seiner Innenwelt beschäftigt. Fühlt er sich abgelehnt, weil seine Partnerin keinen Zugang zu ihm findet? Gibt er ihr eine Chance? Jack ist auch in den späteren Szenen körperlich in den Büroräumen im Jahr vielleicht 2010, aber seelisch ganz mit Kindheitserinnerungen an seinen Bruder beschäftigt. Dies ist nicht selten eine Komplikation in immer weiter erkaltenden Beziehungen, dass keiner Kontakt zur seelischen Innenwelt des anderen findet. Der Film beschreibt den Zugang zum Inneren von Jack.

„Es ist dieser Tag“, sagt er später. Möglicherweise jährt sich der Todestag. Es ist ein bekanntes Phänomen, dass Trauernde am Todestag überfallen werden von Erinnerungen, Trauer, Sehnsucht, Verlustgefühlen. Jack ruft seinen Vater an und entschuldigt sich, für das, was er gesagt habe. Er hat offensichtlich Vorwürfe gemacht.

In weiteren Szenen wird eine kalte, beziehungs- und herzlose Geschäftswelt, in der es nur um Macht und Geld geht, gezeigt, die Jack nur an der Oberfläche wahrnimmt, weil er immer wieder in seine Erinnerungen kippt. Diese Filmsequenzen kann man als atmosphärische Darstellung seiner erkalteten Innenwelt und des Mangels an Halt, den er in der Außenwelt findet, verstehen. Er setzt dieser Welt seine innere Auseinandersetzung entgegen, die im Trauerprozess zu Bindung und dem Gefühl des Eingebettetseins in den Lauf der Zeit führt.

Dargestellt ist eine eingefrorene Trauer, Jack ist so sehr mit seiner Innenwelt beschäftigt, dass er die Außenwelt nur begrenzt wahrnimmt oder nur in den kalten und abweisenden Aspekten.

Freud ging von einem einheitlichen, recht stabilen Selbst aus. Die Person war in der Vorstellung horizontal aufgeteilt in ein Unbewusstes, das in der Tiefe lag und entweder nie Bewusstseinsfähigem entsprach oder Verdrängtem. Darüber lag ein Vorbewusstes, das dem Bewusstsein durch gezielte Aufmerksamkeit leicht zugänglich war, und an der Oberfläche fand sich das Bewusstsein, die Ebene, auf der die Person mit der Außenwelt umging.

Heute hat man fließendere und komplexere Vorstellungen. Danach ist unser Selbst nicht kohärent, sondern in ihm schlagen sich unsere vielen emotionalen Beziehungserfahrungen nieder. Haben wir in unserem Leben traumatische Ereignisse erlebt, die wir nicht bewältigen konnten, so bilden sich Spaltungen im Selbst. Diese Persönlichkeitsanteile, die sich um hoch emotionale und belastende Kerne bilden, sind dann nicht mehr leicht zugänglich oder sogar unzugänglich. Gesund ist ein Mensch dann, wenn er viele seiner Persönlichkeitsanteile leben und in Beziehungen einbringen kann, wenn es wenig abgespaltene Selbstanteile gibt, zu denen er keinen fließenden Zugang findet. Verfügt ein Mensch über sogenannte dissoziierte Persönlichkeitsanteile, die nicht in den Fluss des Lebens geraten, so wirkt er kühl, emotional verarmt, eingefroren, nicht in lebendigen Beziehungen.

Es besteht immer die Chance, diese abgespaltenen Persönlichkeitsanteile in die lebendige Person einzubringen, wenn sie geweckt und durchgearbeitet werden können. Da dies sehr belastend ist, braucht es äußere Sicherheit und Halt und den Rückhalt in guten Erinnerungen. Meiner Hypothese nach stellt der Film genau das zur Verfügung, *eine Verarbeitung in einem Trauerprozess*.

Die Ausgangssituation, aus der der Rückblick gewagt wird, ist dann folgende: Es ist der Todestag des Bruders, an dem Erinnerungen geweckt und lebendig werden, was immer die Chance beinhaltet zu einer weiteren Verarbeitung. Die Trauer ist nicht bewältigt, unter anderem, da Vorwürfe im Raum stehen, wie Jack in seinem Telefonat mit dem Vater äußert. Der Film bildet einen Verarbeitungsprozess ab.

4 Dissoziation

Dissoziation bedeutet Spaltung, im Psychischen Spaltung im Selbst. Gewisse Formen der Dissoziation sind normal und selbstverständlich. Wir alle dissoziieren, z. B. im Kino, wenn wir uns emotional ganz einlassen auf den Film, den wir sehen. Dann leben wir in diesem und vergessen die Außenwelt.

Dissoziation kann aber auch einen Abwehrmechanismus beinhalten als Ausdruck der Weigerung, bestimmte Erfahrungen zu formulieren, oder eine Unfähigkeit darstellen infolge einer traumatischen Überforderung (Stern 1997).

Jack wirkt zu Beginn des Films dissoziiert, er lebt in der Vergangenheit, die er nicht bewältigt hat, nämlich den Tod des Bruders. Kompliziert wird der Prozess durch die überstrenge, teilweise gewalttätige Erziehung des Vaters. Ein Kind, das die Bindung an den Vater braucht, dissoziiert, indem es einen Anteil der Beziehung nicht wahrnimmt, der unerträglich ist, und es unterwirft sich. So unterwirft sich der sensible jüngere Bruder. Denn eines scheint ihm nicht zu gelingen, die pathologische Anpassung aufzugeben, bei der er seine eigene Wahrnehmung vernachlässigt und das Gefühl für sich selbst. Ungutes Vorbild ist hier die Mutter, die viel zu viel hinnimmt und zu wenig entgegnet.

Jack wird als der Vitalere dargestellt, sein innerer Protest ist spürbar, und er trägt seine Aggressionen nach außen: quält Tiere, wirft Steine und dominiert den kleinen Bruder. Wird die Beziehung mit dem Vater nicht verhandelt, aus Angst oder weil sie einfach mit diesem zu einem bestimmten Zeitpunkt nicht verhandelbar ist, dann wird sie eingekapselt im Inneren. Die Person verarmt emotional, das Leben kann nicht fließen. Um das innere Gleichgewicht stabiler zu gestalten, wird im Gegengewicht die Mutter idealisiert. In der Folge können die inneren Bindungen zu den Eltern nicht ausreichend gelöst werden, so dass auch so die Entfernung zur Partnerin entsteht, weil Jack mit seinen inneren Objekten beschäftigt ist.

Der Film beschreibt den Zusammenbruch der Dissoziation, den Eintritt in einen Trauerprozess und die Auseinandersetzung mit den verinnerlichten Eltern, so dass Lebendigkeit und Verantwortlichkeit wieder entstehen können.

5 Die Trauer

Grandios gefilmt sind die Szenen der akuten Trauer nach der Todesnachricht und nach der Beerdigung. Gezeigt wird die Trauer der Eltern, nicht die der Brüder. Häufig wird die Trauer bei Geschwistern vernachlässigt und in deren Intensität unterschätzt. Dann bleiben diese allein in ihrer Trauer und können sie schlecht bewältigen.

Ohne Erinnern und Durcharbeiten wiederholen sich die dissoziierten, traumatischen Situationen in gleichbleibendem Schmerz und führen zur Erstarrung und Erkaltung der Person. Trauern ist kein kognitiver Prozess, sondern ein affektiver und somatosensorischer. Die Trauer um nahe stehende Personen ist zudem ein nie endender Prozess.

Das Erinnern und Erzählen der Wahrheit über schwierige Vorkommnisse sind wichtig im Heilungsprozess und stellen das soziale Gleichgewicht und die soziale Ordnung in Beziehungen wieder her (Judith Herman, 2009). Der Verlust eines Kindes ist gegen das Lebensgesetz, dass die Älteren vor den Jüngeren sterben, und irritiert das Gefühl von Sicherheit und das Gefühl des sozialen Gleichgewichts nachhaltig. Wird ein Verlust nicht richtig betrauert, kommt es zur Dissoziation in einer eingefrorenen Trauer, die die Lebensfreude mitreißt. Erinnern dagegen führt zu Verantwortlichkeit für die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Das Erinnern bei gravierenden Verlusten geschieht in immer wiederkehrenden Schleifen, die gleichwohl jeweils unterschiedlich verlaufen, so verliert der Schmerz allmählich seine Spitzen.

Vorstellungen über den seelischen Trauerprozess haben sich im Laufe der Jahre geändert. Während Freud noch davon ausging, dass sich die Bindungen an das verlorene Objekt über Erinnern und Durcharbeiten allmählich lösen, hat man heute eher die Vorstellung, dass sich die inneren Bande zu dem verlorenen Objekt

verändern. Bereits Loewald (1962, 1976) hob darauf ab, dass es eher darum ginge in der Trauer das Objekt zu verinnerlichen. Die Fähigkeit, die innere Bindung an das verlorene Objekt zu halten, führt zu einer Bereicherung der Person. Auch dies sind psychoanalytische Gegenkonzepte zur Schnelllebigkeit und Beliebigkeit der Postmoderne.

Der Film stellt einen solchen Trauerprozess in Affekt geladenen Bildern vor. Der Zuschauer wird teilweise überflutet durch Bilder und Musik und kann sich ganz einlassen auf den Verarbeitungsprozess, der auch für den Betrachter zu einer somatosensorischen Qualität führt. Das Fehlen des Bruders, der Mangel, die Leere, die er hinterließ, werden durchgearbeitet und aufgefangen durch haltende positive Kindheitserinnerungen und dadurch, dass die individuelle Trauer gemildert wird, wenn sich das individuelle Schicksal einfügt in den Weltenlauf. Das Gehen und Vergehen bekommen durch die filmische Darstellung eine sinnliche emotionale Qualität, die auffängt und tröstet, wenn man sich überlassen kann. Trauern kann man nicht alleine, und so stellt der Film, der auf die Leinwand projiziert wird, einen Erinnerungsraum dar, der geteilt wird von den Filmemachern und den Zuschauern.

6 Erinnerung

Was folgt im Film ist eine Fülle von sinnlichen Kindheitserinnerungen Jacks, die in beeindruckender Weise gefilmt sind aus der kindlichen Perspektive: Der Beginn seines Lebens, die Geburt der Brüder, eine aggressive, typische, geschwisterliche Attacke gegen den Eindringling, die frühe Kindheit und viele Szenen aus der Zeit der Präpubertät, einer Zeit, in der aggressive und sexuelle Strebungen bei dem vitalen Kind zunehmen.

Wir wissen heute, dass Erinnerung keine „eins zu eins“ Wiedergabe des Geschehenen darstellt. Unsere Erinnerungen werden abgespeichert im Lichte unserer eigenen Interessen und den Einstellungen unserer damaligen Zeit. Im Laufe des Lebens erfolgt ein ständiger Umbau unserer Lebensgeschichte, eine ständige Umschrift im Lichte der jeweiligen Gegenwart. Der Zuhörer, Zuschauer wird bei einer Erzählung, einem Film immer in Betracht gezogen, er ist ein phantasiertes Gegenüber und damit bereits im Entstehungsprozess Teil des Geschehens. Und so stellt auch der Film eine erneute Umschrift dar, die Erzählung eines Mannes, der seine Lebensmitte überschritten hat.

Im Trauerprozess geht es um ein Wiedererleben und Durchleben, damit einher geht das Wiederfinden hochaufgeladener emotionaler Bilder und eine Umgestaltung unseres emotionalen Gedächtnisses. Eine Bilderflut bricht über den Zuschauer herein, in der es vor allem um emotionale Zustände geht. So werden innere Bindungen wiederhergestellt. Dies steht ganz im Gegensatz zur kalten und bindungslosen Welt des erwachsenen Jack. Dieser Teil des Films ist in sanften Naturtönen und zartem Licht gehalten. Vor allem die Mutter erscheint liebevoll, feenhaft, sanft und idealisiert und steht damit im Gegensatz zu der kühlen Partnerin des erwachsenen Jack. Die unterschiedlichen Ereignisse aus der Kindheit bilden sich zu einem erzählten Ganzen und schlagen so die Brücke ins Jetzt zu dem erwachsenen Jack und erfüllen dessen Leben wieder mit Lebendigkeit.

Er erinnert sich vor allem an die jungen Eltern, nicht die alten und schafft so Trost und füllt sich an mit Leben. Vor allem die Mutter altert nicht und bleibt als stabile Bindungs- und Erinnerungsfigur gleichbleibend sanft. Die Idealisierung schafft Bindung und Trost.

Realer wirken die Erinnerungen an den Vater, an dessen Krise, die aus seinem beruflichen Misserfolg stammt, und seine strengen und fordernden Erziehungsmethoden. Mit dem Durcharbeiten vieler Szenen gewinnt auch

der Zuschauer Verständnis für diesen, so dass am Ende die Anerkenntnis sowohl des Vaters als auch von Jack steht, Fehler gemacht zu haben. Dies schafft Verständnis und Ruhe im emotionalen Erzählsturm.

7 Nostalgie

Der Film ist nostalgisch, weil er eine Sehnsucht nach der Vergangenheit beinhaltet, die teilweise idealisiert ist, insbesondere die mütterliche Liebe wird ideal dargestellt. Die Mutter erscheint ätherisch und feenhaft, ist voller Liebe, sie wird nur über Stimmung und Affekt evoziert, weniger als reale Figur. Sie wird so der harten Karrierefrau gegenüber gesetzt, die sich Jack in seiner Wahrnehmung zu entziehen scheint und ihn vor eine Wand rennen lässt. So ist das Bild der Weiblichkeit aufgespalten zwischen idealer Liebe und kalter Zurückweisung, was Terence Malick in den Farben, in denen diese Filmsequenzen gedreht sind, visualisiert: Dem kalten Grau der Jetztzeit werden die warmen Naturtöne der Kindheit gegenüber gestellt.

Nostalgie ist Erinnerung an die Vergangenheit, die diese von allem Schlechten befreit, der Blick durch eine rosarote Brille. Nostalgie ist nicht immer negativ zu bewerten, nostalgische Erinnerungen erzeugen Dankbarkeit und Bindung.

Andererseits verzerren nostalgische Erinnerungen den Blick in die Vergangenheit und dies kann auch aus Abwehrgründen geschehen, z. B. wenn Personen Schuld auf sich geladen haben. Dann dient der nostalgische Blick zur Schuldabwehr, die Person wird von Schuld reingewaschen. Dass die Mutter sich schuldig gemacht hat, weil sie den Erziehungsstil des Vaters duldete, wird ihr in einigen Sequenzen im inneren Dialog vom präpubertären Jack vorgeworfen.

8 Scham

Der Vater erzieht seine Söhne über Beschämung und indem er Macht ausübt, er ist offensichtlich umso strenger, je weniger erfolgreich er selber ist.

Scham ist immer abhängig von den sozialen Normen, man möchte Mitglied der Gruppe sein, in der man lebt. Die Söhne möchten anerkannt werden von ihrem Vater. Dieser nutzt deren Anerkennungsbedürfnis und Abhängigkeit aus. Es scheint für ihn der natürliche Erziehungsstil zu sein. Die Mutter schweigt dazu, was wie ein Einverständnis wirkt. Der Vater scheint keine Empathie zu haben für die emotionale Befindlichkeit und die Folgen, die dieser Stil bei seinen Söhnen bewirkt, für ihn ist es so natürlich und selbstverständlich.

Die Mutter ist die schweigende Zuschauerin, die nur interveniert, als der Vater tätlich wird, und sich schützend vor den jüngsten Sohn stellt. Einerseits unterwirft sie sich dem männlichen Regime, blickt aber wissend. Es scheint so zu sein, dass sich unter dem wissenden mütterlichen Blick in Jack ein innerer, teilweise auch äußerer Widerstand regt.

9 Die Hierarchie von Wertschätzung

Alle Menschen sind wertvoll und zu respektieren. In der Familie O’Brien gibt es strenge Werthierarchien, die in den fünfziger Jahren nicht hinterfragt wurden, und die der Vater in vielen Szenen zelebriert.

Dass diese Szenen in Texas spielen, in einem amerikanischen Südstaat, in dem zu dieser Zeit die Schwarzen noch deutlich unterdrückt wurden, zeigt der Film nur in kurzen Hinweisen. Auch darüber wird der Film in die Zeit eingeordnet und in der Doppelung wird das Thema unterstützt.

Symptomatisch ist immer wieder der den Sohn unterwerfende Griff in den Nacken. Diese Wertigkeiten entstehen in szenischen Kontexten, Malick evoziert Szenen, Bilder, Stimmungen, die beschreiben, wie ein innerer Begriff von der eigenen Wertigkeit entsteht. Ein Bindungsstil wird vorgeführt.

Zwei Sichtweisen der Realität werden sichtbar: die des Vaters der sich im Recht fühlt, der schweigenden, wissenden und nicht wissenden Mutter und die ambivalente des Sohnes Jack, die sich körpersprachlich mitteilt. Formal unterwirft er sich dem väterlichen Ideal in einer strengen Hierarchie, körpersprachlich, teilweise auch sprachlich ist er im Widerstand. Seinen Aggressionen lässt er außerhalb des häuslichen Bereichs freien Lauf.

10 Die Formulierung eigener Erfahrungen

Dadurch dass Jack in einem Rückblick seine eigenen Erfahrungen in Szenen, Worte und Bilder setzt, schafft er Raum zum Nachdenken und zum Anerkennen seines persönlichen Schicksals und das seiner Familie, das er mit dem Buch Hiob in Verbindung bringt. Die Bilder zu Beginn, die den erwachsenen Jack zeigen und die das Gefühl von Kälte und Einsamkeit evozieren, visualisieren seinen dissoziierten affektiven Zustand, in dem der Zugang zur eigenen Gefühlswelt nicht voll erreichbar ist.

Über die Filmerzählung, die affektiv so hoch aufgeladen ist, dass sich etliche Kritiker und das Publikum erschrocken abwandten, kann dieser abgespaltene Anteil integriert werden und das Leben wieder fließen.

Wir alle brauchen die anderen Menschen, um zu trauern und uns selbst zu finden. Über das Publikum wird ein sozialer Raum geschaffen, in dem Anerkennung erfolgen kann. Dies hat positive Rückwirkungen auf uns Menschen und unser Selbstkonzept, da wir soziale Wesen sind, die immer in sozialen Räumen leben.

11 Die Fünfzigerjahre

Malick beschreibt eine Familiengeschichte, die dadurch, dass sie etwas typisch Amerikanisches schildert, nämlich das Amerika der Fünfziger Jahre, etwas Übergeordnetes, Allgemeines erhält.

Wir finden Bilder der typischen bürgerlichen Normalfamilie: Vorstadteinfamilienhäuser mit Vorgärten, große amerikanische Autos, Kinder, die auf der Straße spielen, die geregelte Hausfrauenehe, in der sich die Frau dem Mann anpasst.

Der persönliche Erinnerungsstrom und die Trauerverarbeitung werden so in einen größeren sozialen Kontext eigebettet. Gliedern wir uns ein in größere, gesellschaftliche Zusammenhänge, wird unsere Verbindung zur Gemeinschaft gestärkt, und wir fühlen uns getragen und aufgehoben.

Der Film zeigt die wahrscheinlich nicht ganz untypische Sozialisation eines Jungen in den fünfziger Jahren in den USA aus ganz subjektiver Sicht in einem Gedanken- und Bilderstrom. So relativiert sich das persönliche Leiden, weil es sich einordnet in das allgemeine soziale Geschehen. In assoziativen Bildsequenzen unterlegt

durch Worte, die wie in einem Bewusstseinsstrom fließen ganz aus kindlicher Perspektive, werden die innerfamiliären Beziehungsstrukturen in emotional aufgeladenen Szenen deutlich. Und so verstehen wir, wie aus den vielen Beziehungsstrukturen Jack wurde, der er ist.

Wir internalisieren erlebte Szenen – je emotionaler, desto unverarbeiteter – bilden sie unseren seelischen Untergrund. Im Gedankenstrom über Assoziationsketten werden diese geweckt.

Der Film beginnt zeitlich in der Kriegszeit, der Vater wird in Marineuniform gezeigt, führt über die amerikanische Vorstadtidylle zum Tod des Bruders. Nach dem gewonnen Krieg ist Mr. O’Brien geprägt von dem männlichen Gedanken, kraft seines Willens und seiner Anstrengung alles erreichen zu können. Diese Illusion bricht im Laufe des Films zusammen. Wir wissen heute, dass auch aus diesen Vorstadtidyllen die unterdrückten Frauen die Frauenbewegung initiierten. Die zurechtgestutzten jungen Männer, die das väterliche Männlichkeitsideal in sich trugen, zogen in die vielen amerikanischen Kriege: Vietnamkrieg, Irakkrieg, Afghanistankrieg: Sie erlebten hier ihre Niederlagen, und so ist die Szene, in der der Mutter der Brief überbracht wird, der sie über den Tod ihres jüngsten Sohnes informiert, auch eine, die Bilder evoziert, in denen Mütter über den Tod der Söhne im Krieg unterrichtet wurden. Dies wird insbesondere unterlegt dadurch, dass Mr. O’Brien am Flughafen arbeitet und in dieser Szene eine Kleidung trägt, die einer Militäruniform ähnelt.

Er zeigt so ein amerikanisches Schicksal und eine amerikanische Thematik über den Niedergang dieses unbedingten Überlegenheits- und Männlichkeitsideals. Fortgeführt wird es in der heutigen Finanz- und Geschäftswelt, in der der Film in der Jetztzeit spielt.

12 Das übergeordnete Ganze

Er reiht sich damit ein in eine Fülle von Projekten, die von Historikern, Kunsthistorikern, Psychoanalytikern und Künstlern zurzeit vorangetrieben werden und in denen es um die Aufarbeitung der Vergangenheit geht, erzählt aus dem Heute mit einem Blick in die Zukunft. Diese Projekte tragen Titel wie „Remembrance of the Future to Come” oder “Remembrances of the Future”. Immer geht es um den Umgang mit Zeit, Raum, um Traumaverarbeitung und um die Neuorientierung in Lebensentwürfen.

Unsere Erinnerungen an die Vergangenheit werden unsere Zukunft gestalten (nach Straker 2011). Jaques Derrida beschreibt ein neues Modell von Trauer, es gehe um eine lebenslange Konversation mit den Toten, die in uns sind und neben uns, die auf uns schauen mit einem Blick, der Verantwortung und Veränderung bewirkt. Er unterzieht damit das Freudsche Trauermodell einer Revision.

Die Psychoanalyse hat ihre Grundlage in der Idee, dass unsere Vergangenheit unsere Zukunft gestaltet, Ziel einer analytischen Behandlung besteht darin, die traumatischen Erinnerungen soweit zu bearbeiten, dass sie unsere Gegenwart und Zukunft nicht mehr vergiften. Auch Kunstwerke können diese Funktion erfüllen, sei es für den Künstler selber, sei es für den engagierten Betrachter. Dann entsteht das, was zwischen Patient und Analytiker entsteht, ein Zwischenraum, in dem die Themen durchgearbeitet werden im Bereich einer mittleren Emotionalität und im Raum, der gehalten wird von Analytiker und Patient und für den der Analytiker verantwortlich ist, und sie werden in höheren kognitiven Formen gehalten und symbolisiert.

Der Künstler, in diesem Fall Terence Malick, bringt seine eigene Geschichte ein, die den emotionalen Hintergrund und tiefen Resonanzboden bildet, er transportiert sie über den künstlerischen Prozess in etwas Über-

geordnetes und Allgemeines, an dem wir die Zuschauer teilhaben könne. Er findet Worte, Bilder, Töne und gestaltet so einen Fühl-, Assoziations- und Denkraum.

In einer weiteren Bewegung findet Malick den großen Wurf und ordnet die Geschichte ein in etwas Überzeitliches, in das Werden und Vergehen der Welt und in die Größe der Natur. Wenn das im Trauerprozess gelingt, ist der große Bogen geschlagen und der Trauernde fühlt sich aufgehoben in der Welt.

Literaturverzeichnis

Bromberg, P. (2001): *Standing in the spaces*. Hillsdale, NJ: Analytic Press.

Derrida, J. (1996): *Archive fever*. Chicago, IL: University Chicago Press.

Fonagy, P., Gergely, G. Jurist, E. Target, M. (2002): *Affect regulation, mentalization and the development of the self*. New York, NY: Other Press.

Freud, S. (1914): *Erinnern, Wiederholen, Durcharbeiten*. GW X, 125–136.

Freud, S.(1916): *Trauer und Melancholie*. GW X, 427–446.

Gerisch, Benigna (2012): *Metamorphosen des suizidalen Körpers. Zur Dialektik von Selbstvervollkommnung und Selbstzerstörung*. In. *Psychotherapie u. Sozialwissenschaften* 1/12, S. 103–119.

Herman, J. (2009): *Crime and Memory*. In: K. Golden und B. Bergo (Eds.), *The trauma controversy*: *Philosophical and interdisciplinary dialogues* (pp.127–141). Albany, NY: Sunny Press.

King, V. und Gerisch, B. (Hrsg.) (2009): *Zeitgewinn und Selbstverlust – Folgen und Grenzen der Beschleunigung*. Frankfurt: Campus.

Lim, Dennis (2011): *Pursuing Imperfection in* Malick’s Eden. In: The New York Times vom 16.5.2011.

Loewald, H. (1976): Internalization, separation, mourning and the superego. Psychoanalytic Quarterly, 31, 483–504.

Scott, A. O. (2011): *Heaven, Texas and the Cosmic Whodunit*. In: *The New York Times* vom 26.5.2011.

Slochower, J. (2011): *Out of the analytic shadow*: *On the dynamics of commemorative ritual*. In: *Psychoanalytic dialogues*, 21:676–690.

Stern, D. B. (1997): *Unformulated experience*: *From dissociation to imagination in psychoanalysis*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.

Straker, Gillian (2011): *Shaping Subjectivities*: *Private Memories*, *Public Archives*. In: *Psychoanalytic Dialogues*, 21:643–657.

Zur Autorin

Dr. med. Sabine Wollnik, FÄ für Psychiatrie sowie FÄ für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie, Gruppenanalytikerin und Psychoanalytikerin (DPV), Lehrtherapeutin am Köln-Düsseldorfer Institut (DPV), niedergelassen in eigener Praxis. Arbeitsschwerpunkte: Objektbeziehungstheorie, Relationale Psychoanalyse, Film und Psychoanalyse. Hierzu zahlreiche Veröffentlichungen. Herausgeberin von *Zwischenwelten* (*2008*) und Mitherausgeberin von *Trauma im Film (2010)*. Letzte Veröffentlichung *Wachen oder träumen wir*? *Virtual Nightmare*. *In*: *Laszig* (*2012*): *Blade Runner*, *Matrix und Avatare*. *Berlin*, *Heidelberg*: *Springer.*

Kontakt: sabinewollnik@yahoo.de

IZPP[Φ] INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Fremde Heimat Zeit.
Zu den Bildern von Eva Schwab

Cathrin Nielsen



Abb. 1: Der Täufling – Nachbild (2005), Wachs/Filzstift auf Leinen, 30 x 40 cm

1.

Der Täufling, *Gruppenbild mit Rehbock*, *Der Zitronenlauf*, *Die Rast*, *Standbein/Spielbein*, *Geburt*. Manche der Bilder Eva Schwabs glaubt man zu kennen, ja zu besitzen, sie gehören gewissermaßen in den Kindheitsschacht des eigenen Empfindens. Es sind die Momente der Verlorenheit des Neuen im Alten, gebannt in Szenerien, die sich durch die Generationen hindurch wiederholen, wie die Grammatik einer Sprache. Man tritt in ihre Formen ein wie in ein Gewand. Ebenso wie uns die Dinge in einer gewissen Hinsicht überdauern und insofern mehr von uns wissen als wir von ihnen, ebenso scheinen hier die Szenerien jene, die in sie eintreten, einer Ordnung einzugliedern, die sich unterschiedslos über die Lebenden und Toten erstreckt: *Die Anprobe*, *Der Tausch*, *Das erste Rendevouz*, *Am Steg*, das Zusammenstehen um den neugeborenen Täufling, wo einer an des anderen statt tritt, Alte, Junge, *Die anderen Selben*, reihum, die Sektkelche erhoben in einer ewigen Gebärde. Die Dinge, die Szenerien, die Bilder erheben uns über den Ablauf der Zeit. Zugleich verbirgt sich in jeder Stereotype der Schmerz der Subjektivität; und so lehren die Bilder einen auch etwas über die Zeit, über verschiedene Formen der Gegenwart und über Versehrbarkeit.

Über Zeit, Gegenwart und Versehrbarkeit spricht Eva Schwab auch, wenn sie einen Bilderzyklus mit den ebenso lakonischen wie schwer entwirrbaren Worten überschreibt *Wie es ist, wenn es war*. Wer oder was ist

dieses „es“, das „ist“ und in diesem Sein „war“? Was bedeutet es überhaupt: zu sein im Gewesensein, zu sein in der Tatsache, dass man „war“, dass man einmal „gewesen ist“? Und welche Rolle spielt dieses offenbar verlässlichere Sein-des-Gewesenseins in unserem jeweiligen Hier und Jetzt?






Abb. 2a: Evchen (2003), Wachs/Aquarell auf Nessel, 85 x 70 cm
Abb. 2b: Evchen – Nachbild (2003), Wachs/Aquarell auf Nessel, 85 x 70 cm
Abb. 2c: Fritzchen (2003), Wachs/Aquarell auf Nessel, 85 x 70 cm
Abb. 2d: Fritzchen – Nachbild (2003), Wachs/Aquarell auf Nessel, 85 x 70 cm (von links oben nach rechts unten)

Es gibt eine geläufige Form solchen perfektiven Seins: die Fotographie. Jede Fotographie stellt uns eine Szene unseres Gewesenseins vor Augen; indem sie ins Bild bannt, ist sie so etwas wie eine optische Rücklage der Zeit, eine ihrem Fließen entzogene Verhärtung, die man später in die Hand nehmen und anhand derer man sich versichern kann: *Am Sandkasten*, *Mittagstisch*, *Sonnenbad*. Es scheint manchmal, als gewinne „es“ erst im Gewesensein Kontur, als würde „es“ erst greifbar in Form von Bildern: *Kind mit roter Mütze, Fastnacht, Spaziergang*. Kann man überhaupt „sein“, ohne in diesem bildhaften Sinne „gewesen“ zu sein?

Eva Schwab nimmt die Fotographien ihrer Familienalben zum Ausgangspunkt. Sie projiziert die Bilder auf eine wachsdurchtränkte Leinwand oder trägt in flüssiges Wachs gebundene Farbpigmente heiß auf den Malgrund auf. Das erkaltende Wachs lässt das Nesselgewebe der Leinwand steif und durchscheinend werden. Es ist, als würde der Blitz der Aufnahme gedehnt: An die Stelle der einfachen Ablichtung, die ganz an den äußerlichen Schemata der optischen Vermittlung ausgerichtet ist, tritt die innere Erhellung, jenes unvermittelbare, schmerzlich minuziöse Geschehen der Aneignung, das einen erfasst, wenn vergangene Momente des Lebens vor einen hintreten und verlangen, erinnert zu werden. Der „Schnappschuss“ sinkt in den Ort seines Entstehens zurück*:* in das Aufeinanderstoßen von Sehen und Gesehenwerden, das Herausschießen des Bildes aus dem Gewebe der Zeit, seine Manipulation und Anreicherung durch die Jahre. Das Wachs fungiert darin als Erinnerungsplasma, in das das vielschichtige Siegel der Gegenwart eingedrückt, ja eingearbeitet wird wie eine Intarsie: der Geschmack, das Tasten, die Resonanzen, die Verwirrung, die Scham, die jedes Bild von innen her versammelt, und die die malerische Einbildungskraft erneut zusammenbringt, wie um in dem toten Treibgut aus der Vergangenheit das Hier und Jetzt neu zu entzünden. Auch die antiken Meister der Enkaustik dachten in ihrem Verfahren der „Einbrennung“ die eigenen flüchtigen Gedanken mit der Hitze der dunklen Materie einzuprägen.

Die auf ihr verflüssigtes Plasma zurückgeworfenen Abbilder treten in Konkurrenz zu den Fotographien, wie Nachbilder, die bei geschlossenen Augen entstehen: *4 Uhr Tee, Die Knospe, Geburt 1999*. Im Gegensatz zum vorangegangenen Lichtreiz, der unvermittelt von außen trifft, steigt das innere Bild langsam und gemessen auf. Oft gehen die Farben in die Gegen- oder Komplementärfarbe über, manchmal oszilliert es auch zwischen der ursprünglichen und der nachträglichen Wahrnehmung, so wie die Zeit, sofern sie persönliche Zeit geworden ist, zu oszillieren beginnt zwischen einem bestimmten Gestern, einem währenden Heute und einem erhofften Morgen. Das langsame Aufsteigen der nachträglichen Lichtempfindung korrespondiert der Tatsache, dass die Wahrnehmung niemals voraussetzungslos ist, nie auf einen Schlag geschieht, wie es das Fotographieren suggeriert, sondern in Schichten, die gerinnen, einander überlagern, verdecken oder miteinander verschwimmen.



Abb. 3: Täufling (2005), Wachs/Aquarell auf Leinen, 30 x 40 cm

Der Blitz der Wahrnehmung ist nicht nur ein durch die persönliche Zeit gebrochener Blitz, er unterliegt auch den produktiven Zugriffen der Phantasie. Aristoteles vergleicht den Schritt aus dem Fluss der Wahrnehmung in eine stetige Erinnerung mit einem fliehenden Heer, das zu einer Ordnung gelangt, indem ein einziger stehen bleibt und all die anderen sich nach und nach um ihn zu scharen beginnen. Durch die einfache Tatsache des *Beharrens* eines (beliebigen?) Punktes konsolidiert sich aus den zahllosen, vorüberfliehenden Wahrnehmungen das stehende Bild einer Erinnerung. Warum aber bleibt *dieser* stehen und nicht *jener*? Wie sähe das Bild aus, wenn die Ordnung von einem anderen Punkt her ihren Ausgang genommen hätte? Mit anderen Worten: Woraus speist sich die bilderschaffende Produktivität unserer Phantasie, worauf greift sie zurück, wer oder was leitet sie an? Die Phantasie findet sich stets zurückgeworfen auf Bilder, auf das, was bereits nach außen getreten, sichtbar geworden ist. Sie bedient sich dieser Sichtbarkeiten, wie Freud es für die Konstruktionen des Traumes aufgewiesen hat, aber sie bleibt auch in ihren Direktiven gefangen. Man nimmt nämlich umgekehrt in besonderem Maße das wahr, wovon man bereits ein Bild hat, steht gewissermaßen im Bann des einen Stehenden inmitten des chaotisch auseinanderstiebenden Heeres der Reize und Eindrücke. Dieses Gefangensein in Vorbildern, in den Schemata und Schablonen des Beharrens, kann nicht einfach abgestreift werden, es muss freigelegt, hinterfragt und schließlich auf eine neue Weise angeeignet werden.

Eva Schwabs Bilder sind solche Wiederaneignungen von Wirklichkeit. Nicht von ungefähr herrschen in ihnen neben den ganz unspektakulären Alltagsmotiven die Motivkreise der Jagd, des Aktes und der Taufe vor. Wie das Jagdwild geschossen und als Beute am Feldrand aufgereiht wird, wie es in Form der Geweihtrophäe eine neue Gegenwart in den Wohnzimmern gewinnt (wie steife Ahnenportraits hängen die Trophäen stets im Rükken der nun fotografisch „Geschossenen“), so versammeln sich auch im Akt der Taufe *Die Anderen* um den Täufling, der aus einer Gegenwart in eine andere Gegenwart, durch das Eintauchen in das Wasser aus seiner natürlichen Existenz in eine symbolische Existenz gehoben wird. Das „Eintauchen“ markiert wie das „Schießen“ und „Blitzen“ den Umschlag aus dem Vieldeutigen in das Eindeutige, das *scheinbar* Eindeutige, in dem der Umgang mit der offenen Zeit Gestalt gewinnt.

Inmitten der virtuellen Gegenwarten, an denen sich heute vornehmlich versucht wird, wirkt Eva Schwabs Rückgriff auf das Figurative, das Gegenständliche, ja vordergründig „Spießige“ des eigenen Familienalbums wie eine Verneigung vor den bestimmten Formen des Lebens: Es geht nicht darum, sie zu zerstören, sondern sie von innen her zu erleuchten, sie durchsichtig zu machen, auf die Tatsache, dass jede Gegenwart aus unzähligen Abstraktionen besteht, und dass es dieses Gewebe von Abstraktionen, von Geschichten, Erinnerungen und Sprachlosigkeiten ist, durch das wir veräußert, gewissermaßen „wirklich“, beharrlich, *erinnerbar* werden in Form des Bildes. Denn es ist ja zuletzt die *Zeit*, jene fremdeste Heimat des Menschen, zu deren Bewältigung die Mnemosyne den Sterblichen das Wachs überlassen haben soll, das die Seele mit einer schützenden Haut umzieht, aber auch mit einer offenen, empfänglichen Haut für die einander durchkreuzenden Spuren von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Ihre Einschüsse, Tätowierungen und verhärteten Landschaften umschließen einen Schacht abgründiger Versehrbarkeit.

Fremde Heimat (2005) ist der Titel einer großformatigen Bildtrilogie, die Porträts von Eva und ihrem Bruder sowie ein großes Bild beider Geschwister umfasst. Die Geschwister posieren Hand in Hand in der Mitte des Bildes, vor einer Terrasse, deren Türen ins Dunkel führen. Es herrscht ein rosig-dämmriges Licht. Gelbe Lampions hängen von oben herab, pralle, hell-leuchtende Rosenköpfe blinken im trägen Strom der Terrasse, der sich im Rücken der Halbwüchsigen entlangwälzt. An der Rückwand des Hauses das fast schon obligatorische Geweih, Trophäe des Schützen, aber selbst wie ein zerfallendes Gewächs, ein merkwürdig ausgreifen-

der Strunk, hingeschwemmt auf die schimmernde Wand. Die Geschwister blicken am Betrachter vorbei; ihr gesenkter Blick wirft einen zurück auf die Aneignung ihres Umrisses, ihrer steifen, von der Kleidung vorgegebenen Statur, ihrer Verlorenheit in den nährenden Stereotypien von Wachstum und Verfall, die so schmerzlich individuell wie zugleich allgemein sind – wie all dieses: das *Ich*, die *Zeit*, das *Hier*, der *Abend*, das *Jetzt*. Der Junge hängt etwas zurück, als würde er von den dunklen Ausgängen in seinem Rücken angesogen, das Mädchen scheint einen Schritt auf uns zuzugehen, so wie man manchmal im Traum auf sich selber zukommt. Das ganze Bild ist traumhaft, schwebend, adiaphan, ein Ereignis, zu dem wir kaum Zugang haben. Und doch berührt es. Es rührt an die menschliche Grunderfahrung, *zugleich* lebendig und tot (gewesen), früher und später, kontinuierlich und diskret zu sein.



Abb. 4: Fremde Heimat, Teil II (2005), Wachs/Tusche/Akryl auf Nessel, 170 x 140 cm

2.

„Immer wenn aufgrund irgendeiner im Seelenleben vor sich gegangenen Verschiebung ein solches Bruchstück in einem auftaucht, dann *glaubt* man, man könne sich erinnern“, heißt es einmal bei W. G. Sebald. Man *glaubt*, plötzlich über ein Band zu verfügen, über eine Lineatur der eigenen Geschichte, die uns mit den vergangenen Momenten unserer selbst verbindet, wie es die Fotoalben suggerieren. Und doch macht jener merkwürdige Augenblick des Erinnerns vielmehr deutlich, dass all das, was gewesen ist, in gleich weiter Entfernung zu dem Moment liegt, in dem wir uns *jetzt* der Anstrengung des Erinnerns auszusetzen versuchen. Er liegt nicht in, sondern hinter der Zeit, wie ja das Bild selbst etwas ist, was sich als stehender Raum gewissermaßen in die Zeit einschiebt, gleichgültig gegen das, was wir als „zeitliche Distanz“, als „früher“, „später“, „jetzt“ oder „gestern“ kennen. Jedes Gewesensein tritt sogleich (sekündlich!) ein in jenen unermesslichen Raum des Schweigens, der zeitlos ist und in dem es keine Rolle spielt, ob das Vergangene einen halben Tag oder ein halbes Jahrhundert zurückliegt, ob es das plötzlich durch den Sturm aufgedrückte Gartenfenster an diesem Morgen war oder das Aufstieben einer Taubenschar an einem tübinger Märznachmittag vor über zwanzig Jahren. Der Geruch des Schnees, der in die Lichtinsel der Leselampe geneigte Kopf des Großvaters, die Geste des Aufbruchs, oder das Gefühl des Fallens und die daran geheftete Suggestion Heinrich von Kleists, gehalten zu sein wie ein Gewölbe, das steht, weil alle Steine auf einmal einstürzen wollen: All diese Bilder entsteigen einem Bereich, der eigentlich keinen *zeitlichen* oder *räumlichen* Abstand zu uns besitzt.



Abb. 5: Fastnacht (2010), Wachs/Tusche/Öl auf Nessel, 75 x 75 cm

Der erinnerte Mensch – und jeder ist ja zu großen Teilen, ja mit jeder gelebten Minute mehr ein erinnerter, und das heißt auch: ein ‚gestorbener', zumindest ein ‚gewesener' Mensch – der erinnerte Mensch ist wahrscheinlich das genaue Gegenteil zu den digital gezüchteten Doppelgängern und Klonen, die als die Übermenschen von Morgen unsere Fantasie bevölkern. Der Cybermensch ist der projektierte, der schuld- und geschichtslose Mensch, während der erinnerte Mensch Fleisch vom Fleisch der Geschichte ist: gezeichnet von abertausendmal verrichteten Tätigkeiten und Gebärden, durchdrungen von Worten, die unzählige Male ausgesprochen wurden, und von Bildern, die wir *sind* längst bevor wir sie ‚haben'.

So ist nach einer alten Auffassung der Mensch überhaupt zweimal da: Einmal als das besondere Individuum in seiner vereinzelten, sichtbaren Gestalt, und einmal als eine Art unsichtbare Wiederholung. Dieses zweite Ich, das den Menschen wie ein Doppelgänger bewohnt, nannte man seine Psyche oder auch seinen Dämon. Solange der Mensch im öffentlichen Alltag aufgeht, zieht sich sein Seelenabbild bis zur Unwirklichkeit zurück; ruht jedoch das sichtbare, alltägliche Ich, übernimmt sein dunkler Doppelgänger die Führung. Der Dämon wirkt an den Rändern der selbstbewussten Existenz: Im Traum, in der Erinnerung, in jenen flüchtigen Verdichtungen, Evokationen und abgründigen Spiegelungen, die einen eher heimsuchen, als dass man sie hat. Noch Homer lässt keinen Zweifel daran, dass es sich bei diesen Schemen und Gespinsten um reale Gegebenheiten handelt. Was dem inneren Menschen erscheint, ist im vieldeutigen Zusammenhang seiner Existenz vollgültig, wie weit auch immer es sich aus der Welt des öffentlich Verhandelbaren entfernt. Es tritt nicht in Konkurrenz zu deren Verbindlichkeiten, sondern bildet eine eigene Dimension, die in das Reich des Möglichen und des Gewesenen, der Ungeborenen, Wiedergänger und Toten hineinreicht.



Abb. 6a: Holoferna (2010), Wachs/Öl/Tusche auf Nessel, 60 x 47 cm





Abb. 6b: Die Erlegerin (2010), Wachs/Öl auf Papier, 42 x 30 cm (links)
Abb. 6c: Die Erlegerin – Nachbild (2010 Wachs/Öl auf Papier, 42 x 30 cm (rechts)

So gemahnt etwa das Bild „Holoferna“ an den alt-testamentarischen Holofernes, jenen General des babylonischen Königs Nebukadnezar, der in seinem Versuch, sich die Stadt Betulia zu unterwerfen, von der schönen Jüdin Judith verführt und auf der Höhe seines Begehrens durch ihre Hand geköpft wird. In dem abgeschlagenen Haupt, das hier in Form eines Achtenders wieder auftaucht, den eine offensichtlich zur Ablichtung (und damit gewissermaßen selbst zum Abschuss) bereite Dame in Schwarz als Trophäe vor ihrer Brust hält, gerinnt die Geste der Überwältigung zum spätbügerlichen *memento mori*. Die schwarz bebrillte „Erlegerin“, wie ein weiteres Bild aus dieser Reihe heißt, die wie der erblindete König Ödipus ein Auge zuviel vielleicht hat, erliegt in einem dritten, als „Nachbild“ überschriebenen Bild selbst den Zersetzungsprozessen der Zeit, in der Täter und Opfer zusammensinken und jenen grünen Schlamm der Herkunft bilden, aus dem sich die Geschichte von Überwältigung und Ohnmacht, auch als eine Geschichte der einander ablösenden Bilder, speist und weiterschreibt. „Irreale Sinngebilde“ nannte der Philosoph Heinrich Rickert jene frei umherschweifenden Gebilde, um die sich viel mehr als um historische Fakten das intime Gedenken lagert und jenes geheime Band der Anteilnahme knüpft, das die Individuen miteinander verbindet.



Abb. 7: Memoria (2012), Öl/Acryl auf Holzfaserplatte, 60 x 50 cm

Der Doppelgänger ist nicht der Feind des Lebens, sondern seine Komplettierung, sein produktiver Dämon. Er vervollständigt die aktuelle sichtbare Erscheinung um ihre Vorgeschichte, die ihr Fleisch bildet, und deren versunkene Gesichter in ihr wiederauferstehen, sich paaren und neu formatieren. Er ist darin ihr Spiegel, ihr Porträt und universeller Geschichtskörper. Er vertritt die Gewesenen, die stets in der Überzahl sind: *Wenn wir den Mund aufmachen*, so Hofmannsthal, *reden immer zehntausend Tote mit*.



Abb. 8: Im Birkenwald, daheim (2012), Öl auf Holzfaserplatte, 45 x 60 cm

Dabei geht es nicht um die Historie ‚großen Stils’, die Chronik, die politisch gezogenen Lineamente und großen Geschichtsbilder. Die Recherche ist gewissermaßen nach unten geöffnet: der Flöz, der in die Tiefe des Geschichtsplasmas abfällt, mit seinen Bohrtürmen, Rissen und Schründen. Das Schürfen steht im Vordergrund, das sezierende Eindringen in das Gewebe der Sichtbarkeit, die bergende Obduktion. Wie verschiedene Häute überlagern sich im Einzelnen die Zeit- und Geschichtsschichten und bilden Fasern der Kontinuität, aber auch solche, die gekappt wurden und als offene Wunde oder Versprechen weiterexistieren. Durch den sichtbaren Körper gehen die Vor-, Ab- und Nachbilder des Lebens hindurch und erinnern darin an seine hundertfache Widererkennbarkeit, aber auch an seine unergründliche Absenz.

Dasselbe gilt für die Orte, Schauplätze und Zusammenkünfte dieser Körper; auch sie besitzen ihre Schatten- und Nachtseite, ihren geschichtlichen Abgrund, in dem sich die Generationen versammeln, um den ewigen Tausch aneinander festlich zu begehn: Die Taufen, die zerschwimmenden Sommerabende, die Akte, die Jagden, die herausfordernden Blicke der Kindeskinder, in denen sich das Wachstum wiederholt und zum Bild gerinnt, wie das Geweih an den Wänden der Zeitgenossen, das durch seine ornamentale Erstarrung hindurch wieder zerläuft in den Morast des ewigen Beginnens. Hier verbinden sich die Lebenden, die Toten und die Ungeborenen wie die drei Dimensionen der Zeit, als wären sie immer zugleich da und vergangen, als bildeten sie den unruhigen Hintergrund jedes Bildes, das wohl nur vom Jetzt spricht, und doch als Bild reine Vergangenheit bleibt.



Abb. 9: Flöz (2012); Wachs/Öl auf Nessel, 120 x 90 cm

Ein Flöz ist ein ins Erdreich abgesunkener Bodensatz, dessen Abbau im Wesentlichen unter Tage geschieht. Der Bergmann steigt durch die Tagesöffnung oder das Mundloch in die Lagerstätte hinab mit ihren Stollen, Höhlen und Blindschächten. Über Tage erhebt sich, von weither sichtbar, der Förderturm. Auch im Hintergrund des mit „Flöz“ überschriebenen Bildes, ist ein solcher Förderturm zu sehen. Wie ein stählernes Insekt ruht er auf dem Erdreich auf. Die Schwärze des Bodens und der bleiern durchwirbelte Glast des Himmels, deren Scharnier er bildet, wiederholen sich in dem Schultertuch der alten Frau, der selbst wie ein Umhang wirkt aus sedimentierter Zeit, Schicht um Schicht, Flöze abgesunkenen Lebens, aus denen sich die Spermata des Zukünftigen unermüdlich nach oben arbeiten. Die Flözgreisin hält die Hände geschlossen, als schlösse sich in ihnen der Ring überhaupt, als würde die eine die andere aus sich herausgebären oder sie aber verschlingen; wie auch ihr linkes Auge, kreisrund wie ein Einfallstor, uns einzusaugen scheint in die Berührung mit dem, was *war*.
Ein Augloch wechselseitigen Anblicks, untertage.

Kataloge

Eva Schwab: *Nachbilder 2000-2005*. Mit einem Text von Wolf Singer, Frankfurt am Main: Revolver Verlag 2005

Eva Schwab: *Nachbilder 2005-2010*. Mit Texten von Jutta Meyer zu Riemsloh, Cathrin Nielsen und Gerald Hintze, Frankfurt am Main: Kerber Verlag 2010

Eva Schwab: *Martha-Haus. Frankfurter Familiengang*. Mit Texten von Michael Frase, Helmut Ulrich und Grit Weber, Frankfurt am Main: KANN-Verlag 2012

www.evaschwab.de

Zur Autorin

Dr. phil. Cathrin Nielsen, Studium der Philosophie und Germanistik in München, Berlin und Tübingen, Promotion im Fach Philosophie; Autorin, Lektorin und Herausgeberin, Beiträge zu Philosophie und Kunst. Lebt in Frankfurt am Main.
Kontakt: c.nielsen@lektoratphilosophie.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil
ISSN: 1869-6880

Basics of Psychology in Pali Buddhism

Ralf Kestler

Summary

In this Essay, I want to give a short account of Buddhist psychology as found in some pieces in the Pali literature, the scriptures the Theravada tradition. This school of Buddhism is the only one of the Hīnayāna schools still existing, and is spread in Sri Lanka and South-East Asia. For a full account of Buddhist psychology more topics should have to be included. But I think, it is enough to give a basic understanding of Buddhist psychology and a further elaboration wouldn't improve that first understanding. It would only introduce more termini technici of an ancient and foreign language. After giving a short account of Buddhist philosophy, I will quote and interpret two passages from the Majjhima-nikāya. The first is the Madhupiṇḍika-sutta dealing with perception and the second is the Mūlaparyāya-sutta dealing with psychic differences of worldlings and Arhats. After this I will have a look on the Abhidhamma philosophy as it is described in the Abhidhammaṭṭhasaṅgaha. This is a comprise textbook on Abhidhamma written in the 12th century. It must be clear that there is a difference of time of 17 centuries between the Suttas I discuss here and the Abhidhammaṭṭhasaṅgaha.[1]

Keywords

Theravāda-Buddhist psychology, Buddhist philosophy

1 The Teachings of the Buddha

The philosophical program of the Buddha are the four noble truths[2]:

1. The truth of suffering
2. The truth of the origin of suffering
3. The truth of the cessation of suffering
4. The truth of the path to the cessation of suffering

The first one states that joy and suffering are always changing in existence, and therefore existence is painful. The origin of the suffering is the clinging to the perceptions, which is rooted in ignorance and which will lead to deeds, which will lead to further suffering. The third truth states that there is a possibility to escape suffering called Nibbāna. The way to Nibbāna is described in the last truth, the noble eightfold path. The Buddha saw himself as a doctor giving analysis of the disease (1st truth), its origin (2nd truth) and a method of healing it (3rd and 4th truths). Psychology is not an off-shot of Buddhist philosophy, it is central to it.

In the philosophies of Upanishads, an eternal entity was searched and found in "breath", "water", "fire" and, finally, the "Ātman".[3] The Buddha contested this with the "doctrine of Non-Self". In human beings there is no eternal entity, which is transmigrating through lives called "ātman", "puruṣa" or "jīva". In doing so, he had to develop a new approach to the human being. For this, the Buddha explained human beings with the "Five

Aggregates” or Pañcakkhanda, which constitute the human being. These are also called *Nāma-rūpa*. Nāma are the four mental Aggregates and Rūpa is matter.[4]

The Five Aggregates are:

Rūpakkhandha – The Aggregate of Matter
Vedanākkhandha – Aggregate of Sensations or Feelings
Saññākkhandha – Aggregate of Perceptions
Saṃkhārakkhandha – Aggregate of Mental Formations
Viññānakkhandha – Aggregate of Consciousness

2 The Madhupiṇḍika-Sutta

Once, the prince Daṇḍapāṇi approached the Buddha and asked for being taught. Shortly, the Buddha said:

> “Truthly speaking, that in this world with its gods, Māras and Brahmas, with its Samaṇas and Brāhmaṇas, the people, with its noblemen, nobody is striving, and like this again, that the Saññās do not obsess a Brāhmaṇa who lives unconnected to pleasures, talks not things not to be talked, has cut off doubts, is free from thirst (taṇhā) to existence or non-existence – truly, friends, I have said this.”

Daṇdapāṇi rejected this with harsh gesticulations and left without saying anything. In the evening, the Buddha told this to some monks and he was asked to explain his words. He explained:

> “From what basement, monks, an amount of recognitions and proliferations befall man. (Yatonidānaṃ, bhikkhu, purisaṃ papañcasaññāsaṇkhā samudācaranti.) And if herein it is not rejoiced, discussed or bent upon. This is the discharge of the obsessions to lust, this is the discharge of the obsessions to hatred, this is the discharge of the obsessions to views, this is the discharge of the obsessions to doubt, this is the discharge of the obsessions to conceit, this is the discharge of the obsessions to the lust to existence, this is the discharge of existence, this is the discharge of taking up clubs and weapons, the discharge of quarrel, disputations and evil-speaking. Herein are the evil, unwholesome are destroyed without anything left.”

With that explanation the Buddha raised from his seat and left. Unsatisfied with it, the monk approached Kaccāna, a major pupil of the Buddha, and requested a further explanation. Kaccāna is deepening the Buddha’s explanation with a description of sense-perception for all the six senses. In Buddhism, next to sight, hearing, smell, taste and touch is a sixth sense called Mano which percepts dhammā, mental objects. I will only discuss sight, for the other senses it is rendered same wise.

For the perception through the eyes it runs as follows:

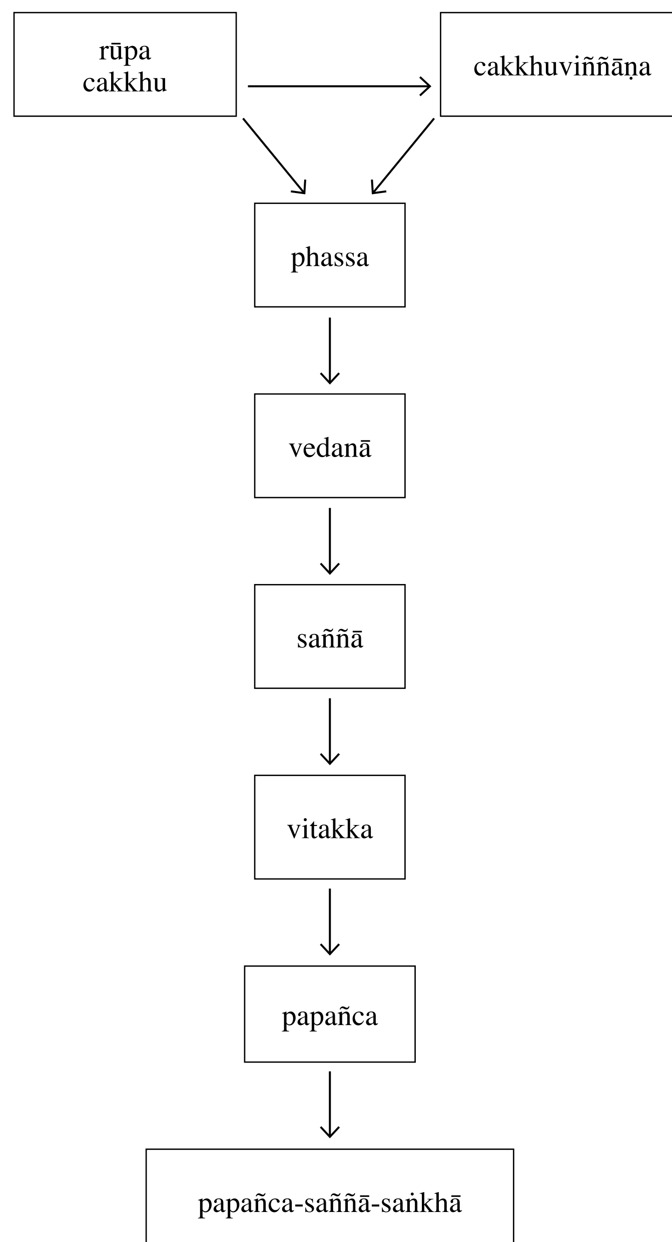
> “Cakkhuñcāvuso, paṭicca rūpe ca uppajjati cakkhuviññāṇaṃ, tiṇṇaṃ saṇgati phasso, phassapaccayā vedanā, yaṃ vedeti taṃ sañjānāti, yaṃ sañjānāti taṃ vitakketi, yaṃ vitakketi taṃ papañceti, yaṃ papañceti tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsaṇkhā samudācaranti atītānāgatapaccuppaññesu cakkhuviññeyyesu rūpesu.”

> “Friend, depending on the eye and forms eye-consciousness arises, contact is the meeting of these three, based on contact is feeling. What one feels, this one recognizes, what one recognizes, about this one argues, what one argues, about this one proliferates. What one proliferates, with that as basement an amount of recognitions and proliferations befall man according to forms, which are arisen in past, present and future in the eye-consciousness.”

It is important to note that Rūpa, rendered as forms, here is not materiality of man as part of the Five Aggregates, it denotes visual objects.

After that description, Kaccāna states that every item can be inferred from the preceding and if one item is missing, it can be inferred that the next is also missing.

Now, I will give an interpretation of that Sutta. The following diagram shows that process, graphically:



Stylistically, two things are remarkable. First, the yato in “Yatonidānaṃ, bhikkhu, purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti.” in Buddhas explanation to the monks correlates to tato in “tatonidānaṃ purisaṃ papañcasaññāsaṅkhā samudācaranti” in Kaccānas explanation. Second, between Vedanā and Saññā Kaccāna switched from a nominal to a verbal style giving the impression of movement of a vicious circle to the reader.

Saññā is also the term Buddha used in his speech to Daṇḍapāni, to the monks he used papañca-saññā-saṅkhā.[5] Saññā and Papañca-saññā-saṅkhā are the cornerstones of the Sutta.

At first, we have Rūpa and the eyes. Out of the context Rūpa seems to be the visible form of the object. In the description with the other senses, Rūpa is replaced by sound, smell etc. Depending on Rūpa and eyes arises eye-consciousness before the contact, which, depending on these three, is arising. Cakkhuviññāṇa can be interpreted grammatically as consciousness in the eyes, from the eyes, consciousness to the eyes or consciousness through the eyes. Taking also into account that it arises before contact, we must interpret Cakkhuviññāṇa as attention or awareness of the visual sense-faculty.

Vedanā is the emotional aspect in perception and in the Pañcakkhanda. It is either analysed three-fold or five-fold. In the three-fold analysis it is divided into pain, joy and neutral feeling. In the five-fold division both pain and joy are further divided in bodily and mental pain and joy. In the analysis of perception presented here, it is before Saññā, translated here as recognition.[6] Saññā being based on Vedanā or feelings is not only the cognition of the object, it includes also the subjective and intentional aspects in perception[7], which can be also seen in the Buddhas statement to Daṇḍapāni that a Brahmaṇa is not obsessed by Saññās, this is further elaborated in the Mūlaparyāya-sutta.

With Saññā the perception is completed. With Saññā, the last of the Five Aggregates mentioned here, we have a turning point in this description. With the transition of Vedanā to Saññā not only the style of language is switching from a nominal to a verbal style, the mental behaviour of an unenlightened person to the sense-datum described, too, which is as stated to Daṇḍapāni as Saññā and to the monks as Papañca-saññā-saṅkhā by the Buddha the foundation of thirst, the bondage to Saṃsāra. He argues about that object, then he proliferates. The basic meaning of papañceti renders here as proliferates is “spreads out”. In the context here, I interpret it as “putting it into context”, as bringing it into relation what is already known and then he starts to think about a lots of things as it is indicated by “an amount perceptions and proliferations”.

The way we deal with the sensations is, as this Sutta shows, the reason for our bondage to this world. The difference between this behaviour and that one of an enlightened one is related in the Mūlaparyāya-Sutta, which I will discuss now.

4 The Mūlaparyāya-Sutta

In the Mūlaparyāya-Sutta the Buddha explains the difference of mental processes following the sense-perceptions in worldlings and in followers of the Buddhist Path to liberation. The follower of the Path are further analysed according to their stage on that Path, but I will not deepen so much.

He mentions very different objects on which the sensation is based, which can be grouped into:

- the four elements (i.e. Rūpa, matter)
- gods
- states of meditation
- personal experiences

In the last section, we find views, the heard, the considered, viññātam – the past participle referring to viññāṇa, unity, plurality, all and Nibbāna.

I take the earth as example. About the worldling the Buddha said:

> “puthujjano (…) pathaviṃ pathavito sañjānāti; pathaviṃ pathavito saññatvā pathaviṃ maññati, pathaviyā maññati, pathavito maññati, pathaviṃ meti maññati, pathaviṃ abhinandati. Taṃ kissa hetu? ‘Apariññātaṃ tassā’ti vadāmi.”
>
> “The worldling recognises the earth as earth, he conceptualises earth, he conceptualises in the earth, he conceptualises from the earth, ‘the earth is mine’ he conceptualises, he rejoices the earth. What is the reason for that? I say: ‘It is not completely understood’.”

About a follower of the Path he said:

> “sopi pathaviṃ pathavito abhijānāti; pathaviṃ pathavito abhiññāya pathaviṃ mā maññi, pathaviyā mā maññi, pathavito mā maññi, pathaviṃ meti mā maññi, pathaviṃ mābhinandi. Taṃ kissa hetu? ‘Pariññeyyaṃ tassā’ti vadāmi.”
>
> “He acknowledges the earth as earth, having acknowledged the earth as earth, he should not conceptualise the earth, he should not conceptualise in the earth, he should not conceptualise from the earth, ‘the earth is mine’ he should not conceptualise, he should not rejoice the earth. What is the reason for that? I say: ‘It is may completely understood’.”

The passage about the worldling reads similar as the passage in the Madhupiṇḍika-sutta discussed above. He recognises the object. Here also ‘sañjānāti’, the verbal form of Saññā is used. Afterwards he also is conceptualising about it, which is here expressed with ‘maññati’. Finally, the Buddha states that this is because it is not completely known.

In contrast to that, a follower of the Buddha ‘acknowledges’, as I translated ‘abhijānāti’. It can simply mean that it is perceived directly or it is a reference to the ‘Abhiññā’. In Buddhism, six higher mental faculties named ‘Abhiññā’ are described. Five of these are developed by a meditative technique called ‘Samādhi’ and one through ‘Vipassanā’. The first five are faculties like the clairvoyance or telepathy. The sixth is the calming of mental intoxicants, which is seen as the primary quality of an enlightened one. But, being contrasted to sañjānāti, which, as we have seen as being intermingled with subjectivity, I would interpret abhijānāti here simply as perceiving directly. And, having the object acknowledged, the follower is not thinking about it. As a reason, the Buddha said, it is because he knows it completely.

With the Mūlaparyāya-sutta we can see that liberation in the Buddhist sense is psychic difference between the unenlightened and the enlightened.

5 Saṃkhāra

Saṃkhāra has not been mentioned in the texts before, so I will give some remarks here. The basic meaning of Saṃkhāra is 'putting together', as an Aggregate, however, it covers more the intentional and volitional aspects of mentality. It arises also with the perception of an object. Saṃkhāra is identified with Cetanā, volition.[8]

6 Abhidhamma

The Abhidhamma is the scholastic elaboration of Buddhist philosophy. There are seven books in the Pali-Canon, which are very extant and complex.[9] There are several treatises on that philosophy, the best known is the Abhidhammaṭṭhasaṅgaha, written by Anuruddha Thero in the 12th century. My description will be based on it, although it is a relatively late text and has differences to the Abhidhamma-Piṭaka, the canonical Abhidhamma texts. But all introdctionary books I have seen on Abhidhamma are translations or adaptions of it. I will use the edition by Bikkhu Bodhi.[10] My aim here is to give short introduction to that philosophy and to give a principle idea about it.

In the Abhidhamma, the ontology is fourfold:

1. Citta
2. Cetasika
3. Rūpa
4. Nibbāna[11]

Citta and Cetasikas together are mentality, herein Citta is the primary, and Cetasikas accombines it. They are rendered as "consciousness" and "mental factors" in English.

On Citta and its relationship to Cetasika, Bhikhu Bodhi gives some remarks, mostly taken from commentaries without references. He writes:

> "The commentators define *citta* in three ways: as agent, as instrument, and as activity. As the agent, citta is that which cognizes the object (*ārammaṇaṃ cintetī ti cittaṃ*). As the instrument, citta is that by means of which the accompanying mental factors cognize the object (*etena cintentī ti cittaṃ*). As an activity, citta is itself nothing other than the process of cognizing the object (*cintanamattaṃ cittaṃ*)."[12]

And further that its

> "characteristic is the knowing of an object (*vijānana*). Its function is to be a 'forerunner' (*pubbaṅgama*) of the mental factors in that it presides over them and is always accompanied by them. Its manifestation – the way it appears in the meditator's experience – is as a continuity of processes (*sandhāna*). Its proximate cause is mind-and-matter (*nāmarūpa*), because consciousness cannot arise alone, in the complete absence of mental factors and material phenomena."[13]

Anuruddha defines Cetasika as:

> “Ekuppāda-nirodhā ca ekālambana-vatthukā
> Cetoyuttā dvipaññāsa dhammā cetasikā matā.”[14]
>
> “The 52 phenomena which are connected with Citta are known as Cetasika, having the same arising and decline and having the same object and foundation.”

The number of Citta is either 89 or 121 according to two different ways of counting; the number of Cetasika is 52. Both are categorized in different ways. As an example, I will only mention the most important one: They can be differentiated according to the karmic value, which can be positive, negative or neutral. Furthermore, in the Abhidhamma literature mental processes are described.

I will stop here the description of the Abhidhamma to contra pose the places of Nāmarūpa and the Five Aggregates in the Suttas and the Abhidhamma. It is obvious that in all the ways of descriptions, Rūpa or matter is the same everywhere. Nāma in Nāmarūpa is refering to Mentality which is Viññāṇa, Saññā, Vedanā and Saṅkhāra in the Five Aggregates. In the Abhidhammaṭṭhasaṅgaha, within the enumeration of Citta, some are named as Cakkhuviññāṇa or Sotaviññāṇa[15], i.e. eye-consciousness and ear-consciousness, and the like, which are further analysed. Therefore, Citta correspondents to Viññāṇa. Saññā and Vedanā listed within the Cetasika and the rest of the Cetasika comprise together Saṅkhāra.[16]

For visualisation, I present it in a table:

Nāmarūpa	*Five Aggregates*	*Abhidhamma*
Rūpa	Rūpa	Rūpa
Nāma	Viññāṇa	Citta
	Saññā	Cetasika
	Vedanā	
	Saṅkhāra	

(Endnotes)

1 For the history of Theravāda-Buddhist psychology see E.R. Sarachchandra: Buddhist Psychology of Perception, Dehiwala(Sri Lanka) 1994, 2nd edition.

2 Rahula, Walpola: What the Buddha Taught, London 1963 is a good introduction to Buddhism, following this model. The Buddha is describing his philosophical program in the Dhammacakkhappavattana-sutta,

3 See Schneider, Ulrich: Der Buddhismus. Eine Einführung. Darmstadt 1997, 4th edition, p.57–65 for a description of pre-Buddhist philosophy and its relation to Buddhism.

4 ibd. p.99.This term has pre-Buddhist origins.

5 Nanananda, Bhikkhu: Concept and Reality in Early Buddhist Thought, Kandy 1971 is an interesting treatise on Papañca-saññā-saṅkhā. An English version can be downloaded here: http://www.seeingthroughthenet.net/files/eng/books/other/concept_and_reality.pdf, a German translation here: http://www.dhamma-dana.de/buecher/Bhikkhu%20Nanananda%20-%20Konzept%20und%20Realitaet.pdf

6 Saññā, skt. Saṃjñā, is a cognate of “cognition” in the Indo-European languages.

7 Nyanatiloka, Thero: Kleines Buddhistisches Wörterbuch, Konstanz 1954. The article can be found here: http://www.palikanon.de/wtb/abhinna.html

8 Analayo: Saṅkhāra in: Encyclopedia of Buddhism, Vol. VII p.732f..
9 In Nyanatiloka Mahāthera: Guide Through The Abhidhamma Piṭaka, Kandy 2008, 5th edition, the author gives selections from the seven books focusing on style and logic to give the reader an access to that literature.
10 Bhikkhu Bodhi (editor): A Comprehensive Manual of Abhidhamma. The Abhidhammttha Sañgaha of Ācariya Anuruddha, Kandy, 2006, 3rd edition. This is a revised version of a book by Mahāthera Nārada. Nāradas original version can be found here: http://www.buddhanet.net/pdf_file/abhidhamma.pdf
11 ibd., p.25
12 ibd., p.27
13 ibd., p.29
14 ibd., p.76
15 ibd., for example p.40
16 Analayo, p.733

About the author

Ralf Kestler studies Indology, Philosophy and Computer Science at the Johannes Gutenberg-Universität Mainz. He also visited courses in Sinhala, Buddhist Philosophy and Pali at the University of Ruhuna.
Kontakt: Ralf.Kestler@gmx.net

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Buddhism and Psychotherapy
Chris Mortensen

Summary
This paper identifies important similarities in the approach to psychological suffering, between Buddhism and modern cognitive therapies, particularly by surveying the contribution of the eighth century Buddhist master Santideva. The paper then finds differences between Buddhism and psychotherapy on several criteria, including the role and dangers of the practice of meditation as seen especially from a Jungian perspective. The paper then proposes a reconciliation by way of defining The Complementary Hypothesis. This opens up the question of different conceptions of the Self in the two disciplines, which in turn leaves Buddhism open to an objection. The strengths and weaknesses of this objection are outlined.

Key words
Buddhism, psychotherapy, cognitive, therapy, self

1 Introduction

Buddhism and psychotherapy have a number of important similarities. Centrally, they are both concerned with suffering. Indeed, the *point* of each, their *telos*, is the diagnosis and alleviation of suffering. Of course, it is also true that the wider practice of medicine also has as its point the alleviation of suffering. But *psychotherapy* concerns not the alleviation of suffering *overall*, so much as the alleviation of *psychological* suffering. This makes it even closer to Buddhism in their respective aims. The Four Noble Truths, the core of Buddhism, identify *attachments* as a key source of psychological suffering. Attachments can be positive, as in graspings or obsessions, or negative, as in hatred, phobias or denial. The Four Noble Truths propose a practical way of living to escape from this suffering by means of liberation from attachments, known as the Eightfold Way.

Now one cannot help noticing that the literature by psychotherapists contains significant contributions from therapists who identify themselves as Buddhists. One question that arises, therefore, is whether Buddhism got there first as it were, and thus that there isn't anything much new in psychotherapy beyond what has emerged in over two millennia of Buddhist thought and practice: the West re-discovering the Wheel, as it were. Hence I decided to look into the crossover literature on Buddhism and psychotherapy. I was looking for something new in Buddhism, something different from the refinements of doctrine that my Buddhist metaphysician acquaintances dispute about, something closer to the core of Buddhism in its practice of *compassion* for the suffering of all. What I concluded is that there are important overlaps between Buddhism and psychotherapy, but that there are also important dissimilarities between the two traditions, dissimilarities which stem from differences in the aims of the two disciplines, dissimilarities which defeat reduction of one project to the other.

One thing I found quite quickly was that a *certain style* of psychotherapy shares with Buddhism the *further* premiss that suffering and attachment are intimately associated with *cognitive errors*. Buddhism identifies the

sources of suffering as “the three poisons”, namely graspings, hatreds and *delusion* or *ignorance*. Thus there is this important element in common, namely the cognitive aspect of suffering. Buddhism stresses that suffering arises from a class of cognitive mistakes, that is false beliefs and blindnesses. Specifically, a central part of the Buddhist position is that it is the *illusion of self* which supports attachments, and so engenders suffering. Now of course, all systems of psychotherapy address false beliefs. Nonetheless, there are differences in emphasis. Some styles of therapy give a central role to addressing the cognitive aspects of pathology more than others. I will use a general word for such styles of therapy: *cognitive therapy.*

The plan of this paper is as follows. I will begin by stressing the similarity between psychotherapy and Buddhism on the matter of cognitive error. First, there is a brief survey of cognitive therapy, applying it particularly to depression, and to anger. I then spend two sections comparing this with the discussion of depression and anger in *A Guide to the Bodhisattva*’*s Way of Life*, a famous Buddhist treatise by the eighth century Indian monk Santideva. My aim in this part of the paper is to show that Santideva is stressing the cognitive errors constitutive of these states, and recommending practices similar to those of cognitive therapy. This reinforces the importance of cognition in both disciplines. Then I argue that the two disciplines are nonetheless distinct, by identifying three distinctive differences between the aims of the two disciplines. This leads to a proposal which I will call *the complementary hypothesis*. Our discussion will lead to a discussion of potential problems in meditation, surveying the work of several Buddhist psychotherapists. In the final sections, I will take up the illusion of self, using the psychotherapists’ views to raise an objection for the complementary hypothesis, an objection arising from different conceptions of self. I will conclude by sketching an option for saving the complementary hypothesis.

2 Cognitive Therapy

To use the terminology “cognitive therapy” is already to introduce a piece of convenient theorizing. Among those therapies stressing cognitive errors are Rational Emotive Behaviour Therapy and Cognitive Behavior Therapy, associated with Ellis, Beck and many others. To describe them as cognitive therapies, is to stress the employment of therapeutic techniques to challenge the associated cognitive errors.

A useful summary is found in Prochaska and Norcross (2003, p. 352–7). They describe a key postulate underlying cognitive therapy, the *content specificity hypothesis*. This is the hypothesis that *different pathologies are related to different cognitive contents*. Prochaska and Norcross give several examples of such characteristic beliefs. For example, they nominate *paranoia* as coming with the beliefs that everyone has hidden motives, and that no-one can be trusted. Again, the *obsessive-compulsive* typically thinks that they know what’s best, that the details matter a lot, and that perfection and control are desirable and attainable goals.

To illustrate further with an example which is relevant to the next few sections, a standard cognitive therapy account of depression runs as follows (Prochaska and Norcross, p. 352). Cognitive aspects of *depression* cluster around three specific beliefs or criteria: (i) current events in one’s life are interpreted negatively, (ii) self-dislike, (iii) the future is assessed negatively. In consequence of these, there are the usual problems in depression of inability to plan, the futility of action, and general despondency.

Prochaska and Norcross identify typical cognitive errors that support such personality styles. These include familiar mistakes such as: (a) catastrophising (assuming the worst), (b) selective abstraction (pick your evi-

dence and ignore the rest), (c) overgeneralization (on a thin evidence base), (d) personalization (when it was not directed at oneself), (e) labeling (uncritical use of labels), and (f) polarized thinking (too much reliance on absolute unbreakable judgements and evaluations, with no grey areas in between). Cognitive therapies also stress the role of *self talk* and *automatic thoughts* in generating and supporting (indeed constituting!) characteristic cognitive errors. The twentieth-century behaviourist philosopher Gilbert Ryle famously held that thoughts are nothing but sub-vocal speech, which has phenomenological plausibility for some cases. But one need not go so far in order to agree that our self-talk can direct and reinforce behaviours.

Hence, it is possible to discern a useful angle on therapy that the content specificity hypothesis suggests: challenge the false beliefs, change the self-talk, modify the errors in automatic thinking, and you may shift the pathology. I will leave this point to be developed later, save to note here that the predictive power and success of this style of therapy against certain mental dysfunctions, as noted by Prochaska and Norcross, is an argument that the content specificity hypothesis is on the right track, for those conditions at least.

Treatment thus involves *cognitive restructuring*. Beliefs are challenged on three main grounds: (a) where is the evidence? (b) is there another way of looking at it? (c) so what if it happens, how bad is that? To progress, make the patient aware of their own automatic thought-habits, self-talk and beliefs, make the patient aware that such thoughts are awry, substitute accurate for inaccurate judgements, replace negative self-talk with positive self-talk, and provide feedback on correctness. This treatment has been shown to produce considerable improvement over control groups, is quick, and works well on depression, where the authors describe it as “gold standard”.

3 Santideva on Depression

Quite fortuitously, when I was reading the relevant literature, I happened also to be reading Santideva’s *Guide to the Bodhisattva*’*s Way of Life*. This is a classic and justly-famous work in the Buddhist literature, and I could not help but be struck by how cognitive it sounded. So the next few sections are devoted to showing this, by comparing his discussion of the conditions depression and anger, with the approach that modern cognitive therapy takes toward them.

Santideva’s remarks come in Chapter 7 of the *Guide*. Here (7.2) he identifies depression – a word his translator does not employ – as *despising oneself out of despondency.* Now the word “despondency” has a certain ambiguity as we use it. In one sense it means depression itself, and all that goes with it. In a somewhat narrower sense it indicates the paralysis of action that characteristically goes with depression. Either way, however, despondency is definitely an aspect of depression. This is reinforced by Santideva’s further recognition that despondency is associated with despising oneself, which is also explicitly one of the above recognized cognitive criteria of depression.

His typical method in the *Guide* is to contrast mental states, personality traits and behavior with their opposites. Chapter 7 is titled Enthusiasm, which is recommended as a life-stance counter to despondency and “laziness”. Laziness itself is a typical paralysis of action, a defect of planning, and the opposite of virtuous effort. It is worth noting that depression need not *derive* from laziness, after all there is such a thing as *reactive* depression, where one reacts badly to external negative events. Still, the manifestations are the same – flatness, hopelessness, no plans – and there is evidently a close relationship. One might also wonder whether paralysis of action can amount to a kind of guilty pleasure, and certainly Santideva warns against becoming attached to it (7.3).

Against despondency and laziness, he recommends enthusiasm and self confidence. He suggests employing self-talk such as “I alone shall do it”, as the “self confidence of action” (7.49). This is good advice against self-loathing. Santideva also stresses that we need *effort* to beat back despondency. This connects well with the cognitive emphasis that depression is, or is associated with, *habits of mind*, characteristic automatic patterns of thoughts. Santideva is saying that efforts can and should be made to de-attach oneself from such thought habits and speech.

In short, Santideva’s discussion of depression and its remedy is striking. It offers a plausible account of depression, it targets erroneous beliefs and self-talk, and offers sensible advice against such beliefs and intellectual habits.

Now there is a connection between depression and *anger*. Freud provided a bridge between the two by analyzing depression as *anger turned back on oneself*, when one is really angry at another. This is endorsed by others, such as Corey (2001, p. 95): internalised anger and guilt becomes depression. So it is not so surprising that someone as sophisticated as Santideva would treat them close together. We therefore turn to that.

4 Santideva on Anger

From a cognitivist point of view, one can identify typical cognitive accompaniments of anger such as the belief that one has been wronged, that one is getting less than one wants and deserves, and the belief (surely delusional!) that somehow the wrong can be made less if one retaliates. Corey (2001) outlines typical cognitivist procedures against anger, including disputing irrational beliefs, and changing one’s language from musts and oughts to personal preferences. Disputing anger by asking what is the worst that can happen, and what is an inappropriate level of upset, are effective. One also should not forget here the effectiveness against anger of the cognitive technique of *humour*. Ellis even recommended singing humorous songs! (Monty Python’s *Always Look on the Bright Side of Life* springs unbidden to mind.)

Santideva’s discussion of anger comes, characteristically, in a chapter on its opposite, Patience (Chap 6). He notes that anger is driven by the prevention of one’s wants (6.7), and that anger is habitual, arising easily and “with no resistance” (6.24). The chapter is again full of good, sensible cognitive advice. He argues that there is no point in being angry if the wrong can be righted, and no point in being angry if it cannot be righted (6.10). Indeed, if I allow myself to be impatient over adversity (caused either by others or by inanimate events), then the harm done to me is increased (6.16). Revenge, the action prompted by the belief that I can somehow nullify the wrong by retaliation, is futile, it cannot achieve its aim (6.87). Familiarisation techniques are recommended: being acquainted with small harms, I should learn patiently to accept greater harms (6.14).

Santideva says that anger is an attachment (5.48). We can ask: is it possible for there to be anger without attachment? That is, can anger ever be justifiable? This question is taken up by several contributors to the workshop reported in Goleman (2004). For instance, the philosopher Owen Flanagan pointed out that one can be angered by injustice or abuse, such as of an innocent child. Such anger can certainly be unattached, and quite appropriate (p. 165).

The Dalai Lama agreed that attachments, hatreds and phobias, do not exhaust positive and negative emotions: “Desire and dislike by themselves are not mental afflictions” (Goleman, p. 349). Thus it is a misconstrual of

Buddhism to think that it is saying that *all* emotion, positive or negative, binds one to attachments, hatreds or delusions. Nonetheless, the Dalai Lama, on the same side as Santideva, had some difficulty with the idea that anger might be unattached. It was not so much that such emotional responses could not be “constructive” (p. 198, 350), but why they should be called “anger” (p. 200). “If there is something like anger that does not arise out of delusion, and does not distort one’s view of reality, then we would not call it anger”, which “by definition is delusional” (p. 349). I must say that the dispute at this point begins to sound like mere semantics, perhaps translational in origin.

Now it seems to me that the desire to retaliate is a kind of attachment to another’s life: only if negative changes are affected in the other’s life can my desire be satisfied. Even so, one can usefully pull apart the two aspects of anger: you can have the belief that you have been wronged without indulging in the desire to retaliate. In that case, the source of suffering to *others* is dried up, and bad karma is not spread. Any suffering would thus be inward, yours alone. In which case, the obvious recommendation is to detach yourself from the belief. I’m sorry about the injustice, but such things happen, and they can’t be undone, so let’s get over it. If you continue to suffer, it’s self-inflicted.

Santideva recommends meditation on *patience* as an antidote to the attachments and graspings of anger. Patience is thus identified as the opposite of anger. Now it might be asked: why not patience and *im*patience as opposites? But Santideva can reply that it is at least arguable that impatience is a kind of mild anger, and can lead to worse anger if not controlled. One example among many is road rage, which can start easily enough as impatience and irritability, but can escalate “with no resistance” to anger and violence.

I don’t want to over-state what can be drawn from Santideva’s discussions. I am certainly not pretending that Santideva was the First Cognitive Therapist. His focus is on the religious aspects, his *Guide* is in the first place advice for monks aspiring to enlightenment. Enthusiasm and self-confidence are to be directed toward achieving Buddhist liberation. The broader application to everyday life thus needs some teasing-out. Even so, his writing is highly perceptive, to the point where the applications to the everyday life of the householder are plain enough.

5 Further Similarities between Buddhism and Psychotherapy

In keeping with the common central focus on *psychological* suffering, it is not surprising that Buddhism and psychotherapy in general (not just cognitive therapy) would utilize common techniques. We should get a perspective on the range of techniques in use. Padmal de Silva (1986), a well-known Western psychotherapist who identifies himself as a Buddhist, notes that there are many familiar therapies in the Buddhist canon. He lists: modeling, reciprocal inhibition, graded exposure, self-thought stopping, stimulus control, reward, social skills training, unwanted intrusive cognitions, switching, distraction, overexposure, self-monitoring, mindfulness, graded stimuli, covert sensitization or desensitization. This similarity is beyond question.

As a further example, we can recall another well-known Buddhist story: Kisogotami, a woman whose child has died, wanders through the village for assistance to revive her son, thereby earning the derision of the village for her inability to accept his death. Eventually she goes to the Buddha for help. He promises to help if she can bring him a mustard seed from a house in which there have been no deaths. She goes from house to house, unable to find such a house. Eventually she learns from this that there is nothing special or personal about her loss, that neither she nor her son is the centre of the universe.

Bhushan (2009) takes up this story, drawing on Freud’s account of mourning. Very briefly, this postulates two stages, first denial and then ultimately acceptance. Freud maintains that the initial denial stage is essential, to grow into the latter acceptance. Bhushan argues that Buddhism omits this dynamic aspect to mourning, which therefore needs supplementation by addition of the Freudian insight. Compassion rather than derision is the right attitude to take to the mother, her problem is everyone’s problem.

This raises issues which are strictly peripheral to our concerns, for instance whether the postulated two-stage Freudian dynamic is essential to grieving, and whether Buddhism rejects or at least omits it. Whether or not the denial phase is essential for mourning is surely a further issue, beyond the simple existential fact of this woman’s suffering. However, Bhushan is surely right that the mechanisms of denial are real and important for therapy. Kisagotami’s request to the Buddha, to revive her son, is a request born from desparate denial. Psychoanalysis, cognitive therapy and Buddhism all acknowledge denial mechanisms. Moreover, Buddha’s solution is pure cognitivist task-setting, and a cognitivist lesson to be learned, about the impersonality of death.

So now, the similarity in techniques between Buddhism and psychotherapy might suggest the thought that the Buddhists Got There First, and even the more radical thought that if people stopped seeing therapists, and started seeing Buddhist teachers, then all would be well, or at least no worse off.

But this neglects what can be said about differences between the disciplines. In the remainder of this paper I will turn to the question of the differences. I will suggest a hypothesis, the *complementary hypothesis*, aimed at delineating different areas of application appropriate to each discipline.

6 Differences between Buddhism and Psychotherapy

In the first place, we have a significant difference in who presents to the therapist and religious teacher respectively. People present to therapists in various grades of distress. First, we have a group of seriously fragmenting conditions. These include schizophrenia, paranoid psychosis, autism and bipolar illness. There are also such conditions as obsessive-compulsive, anxiety, panic attacks, stalking, phobias, anger and depression. This is just a small subset of what is possible for human nature, but all of the above involve unfree repetitive behaviours, such as defects of planning, alcoholism, inability to get out of bed in the morning, inability to hold down jobs, repeating patterns of disastrous or abusive relationships, washing the hands many times, phobias and the like. The classifications here are very various and fine-grained. Needless to say, people in these conditions can generally fairly be described as very unhappy, and thus suffering.

In contrast, people who present to a Buddhist teacher are not generally in the above conditions, at least not with much severity. Of course, they can be; and Buddhist counseling might help. But Buddhist teachers generally have no training in specific therapies, nor much knowledge of the underlying psychopathologies. Moreover, extreme dissociation can obviously interfere with the cognitive appreciation of the Buddhist message. A common beginning student of Buddhism, at least in the West, is your normal-middling-happy-middling-unhappy-generally-coping citizen of the world, someone who feels a lack but not a serious handicap, someone looking beyond everyday coping with existence, to a more transcendent spiritual state. This person neither wants nor needs therapy, so much as spiritual advice.

There is another difference between psychotherapy and Buddhism. This is the end of the process, the outcome or at least the outcome aimed at. Many therapists, from Freud and Jung onwards, seem to take the view

that ideally the goals of therapy are freedom from the debilitating restrictions on behaviour, together with the concomitant reduction of unhappiness and suffering. For instance, Jung once said: “Man has to cope with the problem of suffering. The Oriental wants to get rid of suffering by casting it off. Western man tries to suppress suffering with drugs. But suffering has to be overcome and the only way to overcome it is to endure it” (quoted in Moakanin 2003, p. 86). Here there is no expectation that one can be freed from unhappiness altogether: life is never perfect, the human condition is fraught with suffering; and it is enough to cope with it, to reduce it as much as feasible, and otherwise to learn how to endure it.

This makes it look like the therapist’s task is defined in purely negative terms: the elimination of symptoms, with no account of the positive characteristics of The Good Life. Nonetheless, it must be acknowledged that psychotherapy has not neglected a vision of the mature, fully-developed human life. Jung famously postulated a two-stage dynamic process of development. In the first half of one’s life, one ideally progressed toward greater *individuation*, one’s distinctive character and achievements which make one the individual that one is. But individuation is not paradise. Jung wrote: “Individuation, or becoming whole, is neither a summum bonum nor a summum desideratum, but the painful experience of the unity of opposites” (Moakanin 2003, 82). In the second half of life, according to Jung, one progressed toward *unification* with one’s fellow humans, developing toward an identity which was essentially defined by its relationships with others.

As is well known, Allport (1961) went further, proposing a series of criteria for the mature individual with fully-developed potentialities, including: (i) extension of the sense of self to others and their interests (ii) emotional security and self-acceptance (iii) realistic perceptions and beliefs, and achievable projects, (iv) self-objectivation, self-insight and humor at self, and (v) a unifying philosophy of life. However, worthy as these insights are, there is no suggestion here that things go perfectly, without emotional hitches. The widespread view among psychotherapists is that life always contains suffering, and that the most practical approach to living requires the skills of coping with adversity.

In contrast, Buddhism aims much higher, I believe. The most common word I find is *bliss*. When attachments disappear, when they are appreciated for what they are, fetters deriving from the core delusion of a self, then we are freed from the bondage of psychic suffering. I don’t want to give the impression of being dismissive here. Indeed, to the contrary, it seems to me imaginable that one really could transcend all obsessional attachments. That is why the Buddha’s message has commanded attention over millennia, I think. It is an arresting perspective on human nature precisely because as an ideal it is not so absurd that each of us could achieve it, even in a single lifetime, if we are prepared to make the effort.

In a later section, I will talk more about differences between psychotherapy and Buddhist teaching. However, the discussion of this section suggests a hypothesis about the relationship between the two, which we can call the *complementary hypothesis*. The complementary hypothesis says that psychotherapy and Buddhism complement one another. *First* psychotherapy might be needed to bring people to a state reasonably free of dysfunctional behaviours, thoughts and emotions; and then *second*, when it becomes possible properly to understand and implement Buddhist practices, such as the Eightfold Way, Buddhist liberation can practibly be sought. The complementary hypothesis has the endorsement of the Dalai Lama: “From the Western perspective being normal is fine. From a Buddhist perspective, normal means now you are ready to practice Dharma” (Goleman 2004, p 349).

A number of Buddhist-psychotherapists have also affirmed the complementary hypothesis, and so we will look more closely at what they have to say in the next section.

7 Complementarity and Meditation

We have registered differences between Buddhism and psychotherapy in starting point, and in the end-state, and we have seen that these differences lead to the complementary hypothesis. Now the complementary hypothesis is endorsed in various ways by therapists such as Masis (2002), Wray (2002) and Parry (1986).

A way into this is *via* the important role of meditation in Buddhist practice. Masis (2002) discusses meditation, warning that meditation has its dangers, and affirming the importance of a robust sense of self. There are major debates about teaching meditation (163). Meditation requires a minimum of mental health (156); that is, not hallucinations, delusions, thought disorders and severe withdrawal (157). There should not be present anxiety about assertiveness, emotional intimacy, rage, distrust, depression or panic. Meditation takes away a sense of self as a distinct thing, and this can be very threatening. Buddhism and psychotherapy differ also in that Buddhism lacks theories of development and defence mechanisms (163), which enable more theoretically and therapeutically useful classifications to be developed.

A similar position is taken by Wray (2002). Jung's individuation is not the same as Buddhist Enlightenment. Emotional health is the first stage on the path. The first task of the average neurotic Westerner intent on spiritual development is to overcome his or her neuroses (166). Psychotherapy can be useful for the person in the first stage of their spiritual life, which aims at psychological health and the elimination of neurosis (171). Meditation has been known to have great benefit, even in psychosis. But some are thrown into an immediate awareness of their problems without having the defensive resources to deal with such an awareness (168–9).

Yet another to warn of the dangers of meditation is Moakanin (2003). She offers a Jungian analysis. There are powerful inner forces that one needs guidance to deal with, if that is possible at all. Tantric images are archetypes, and so have light and dark sides (every mental form has its shadow). For example, consider the Great Mother. She has the aspect of nurturing and creating, as well as devouring and destroying. A fragile individual, one with weak defences, whose consciousness is not well developed, may become disoriented by the emergence of the archetype in its unexpected terrifying aspect (99). Moakanin reports being present on a number of occasions when this unfortunate effect has manifested itself among Western students at meditation intensives (99).

Of course, any good meditation teacher is aware of potential personality problems in meditation. This cannot be in itself an insight or a commitment which separates Buddhism and psychotherapy. But it makes for a difference nonetheless, by reinforcing the complementary hypothesis. Meditation is characteristic of Buddhism, so if there are psychological conditions and traits that are not suitable for meditational practice, then they should be dealt with first by psychotherapeutic methods, otherwise there is a barrier to progress.

In fairness, it must be acknowledged that there are therapists who side forthrightly with Buddhism, for example, Parry and Jones (1986): “It will be argued that the self does lead to suffering. It follows…therapies that foster this are doing harm” (177). They toy with the old idea of psychosis as a spiritual journey: “Are those with ‘weak ego strength’ more aware spiritually? Is the psychotic closer in experiencing ‘that which is’?”

(191). This romantic notion, that the psychotic is on a spiritual journey, is famous from the 1960s work of Laing and Szasz. It might seem to support Parry and Jones; but opinion has swung away in favour of stessing, among other things, the biochemical basis of psychosis and the success of drug treatments based on that. But, when the chips are down, Parry and Jones draw back, favouring the complementary hypothesis: “It is necessary to develop a strong sense of self (or more specifically a strong *positive* sense of self) before surrender to Self. It is necessary to learn how to cope with living in the world, before we can become ‘experts in living’” (191).

8 Conceptual Issues about the Self

It is apparent from the previous section that the issue of meditation is bound up with the question of self. The phenomenology of meditation can be regarded as a switching off of something apparently essential to ourselves that we seem to be conscious of, commonly translated as “self”, thus revealing it to be an inessential cognitive construction that can be done without. Deeper levels of self eventually come to our awareness, but they too are inessential. With sufficient meditational practice, it can be directly experienced that the self is an illusion.

I do not propose to discuss the vast literature by Buddhist scholars on the topic of the self, since my interest is more with psychotherapists who identify with Buddhism. However, there is a significant issue of terminology here. The Sanscrit term for the doctrine of the denial of self is *anatman* (Pali: *anatta*). The prefix *an* is negation. The remainder *atman* refers to the Hindu doctrine, rejected by Buddhism, that something central to our existence is eternal and unitary. Thus, Buddhism is denying selves in this sense of the term: it is recommending a life lived in the expectation of one’s finitude and freed of selfish attachments. Compare with Descartes and Hume: the Cartesian ego which served so well for the *cogito* was rejected by Hume on the grounds that he couldn’t find by introspection a unitary core within himself. Hume was thus repeating a thought-experiment undertaken by the Buddha more than two millennia beforehand.

But notice that Western philosophers often refer to Hume’s position as “the bundle theory of self”. According to this way of describing it, Hume wasn’t denying the existence of self in *every sense* of the term. The methodological issue here invites comparison with late twentieth century philosophy of mind. In affirming the Identity Theory of Mind, J.J.C. Smart and U.T. Place denied the existence of minds considered as dualist, non-physical entities; but they did not deny the existence of minds altogether. Rather they claimed that minds are real, but physical. It is well known that later philosophers of mind went further: in affirming Eliminative Materialism, Feyerabend and the Churchlands took the step of saying that the concept of mind is so hopelessly committed to dualism that it should be completely rejected, to be replaced by the properly scientific terminology of developed neuroscience; at least, there are no minds, and perhaps even more strongly, mind is an incoherent concept.

Now there is a simple rendering of *atman* which makes sense of the eliminationist denial, namely “soul”. Souls are traditionally taken as nonphysical and eternal, and modern Western physicalists have certainly been ready to deny souls (see eg. Flanagan’s excellent discussion in his book 2011). On the other hand, it is undeniable that the most usual translation is “self”. This makes for a doctrine less easy to accept, namely that there are no selves. Flanagan himself does not seem particularly opposed to eliminating selves, though he definitely affirms the reality of “persons”. But it must be said that this invites the question of whether there is no rea-

sonable sense of "self" in which selves are to be identified with some finite and composite aspect of ourselves: an Identity Theory of Self, as it were.

Great philosophical skill has been brought to bear in defence of the eliminationist way of putting it, for example by Mark Siderits (2007, 2011). One important line of thought at this point takes a lead from the famous Pali text *Milindapanha*. This is a dialogue between the monk Nagasena and the king Milinda. Nagasena likens the self to a chariot. The chariot does not exist, only its parts. Similarly, the self does not exist, only the mental and physical parts conventionally held to make it up. Modern analytical philosophers will recognize this as a sophisticated doctrine, *mereological irrealism*, according to which wholes with parts do not exist, only the parts. Thus, if selves are held to have parts, which is what I wish to affirm, then selves do not exist.

Unfortunately, this position leads to a rather radical metaphysic. Along with selves, chariots (and indeed any composite object) would fail to exist. Indeed, it is surely still an open matter whether the world has any atoms at all; or whether everything is infinitely divisible with no atomic parts, as Aristotle held. But it seems like a draconian solution to the problem of denying selves, to deny the existence of *everything*. A weaker irrealist position runs into a similar problem. One might not deny *all* wholes, but only those wholes that lack sufficient internal causal coherence. But even here, there are many non-selves held together by persisting feedback mechanisms, so at least these would also be denied. This seems like too high a price to pay to deny selves. The more important part of the message of Buddhism, I suggest, is compassion for the suffering of all, together with the diagnosis of the origins of suffering in the three poisons. Of course, I don't mean to deny Buddhist philosophy as a legitimate intellectual discipline. It is a rich and complex field; but surely what is important in Buddhism ought not to depend on such a fine-grained piece of metaphysics.

In other words, I should signal that I am on the side of realism here: the reality of wholes, the reality of physicalist minds, and the reality of finite, composite selves. I can see the case for elimination of *some* misguided scientific concepts, but not here. Thus, I am inclined to (contingently) identify myself, my self, with my finite, composite body-mind. Hence, in keeping with the theme of this essay, I will proceed by asking whether psychotherapy finds a use for a concept of self, which therefore provides a positive reason for a robust realism about that concept. We will see that the answer is yes.

9 Complementarity and the Self

One Buddhist psychotherapist who aims to unpack the content of the illusion of self is Claxon (1986b). Claxon identifies three sources of the illusion: the separateness of the self from the rest of existence, its persistence over time, and the sense of autonomy or freedom of action. Claxon rehearses familiar arguments against these concepts. In passing, I do not think that any of them is particularly convincing. For example, his main argument is that autonomy is an illusion, and he invokes the premiss that determinism and free will are incompatible, and that science favours determinism. That is, in the light of determinism, autonomy is cognitive error. But this argument is unsustainable, since it omits to take into account the possibility that autonomy and determinism are compatible. This is similar to an issue identified by twentieth century philosophical theorizing about *free-will*. *Compatibilism* is the thesis that free-will is compatible with determinism, and at the very least it is an error by Claxon not to take compatibilism into account. The *kind* of autonomy that is relevant here is that which is lacked by people presenting to psychotherapists with serious behavioural dysfunctions and unfreedoms, as we saw above; and escaping these conditions is quite compatible with general philosophical determinism.

Claxon is right, though, that uniqueness and autonomy are two aspects of self that are crucial for the issue between Buddhism and psychotherapy. But the issue is not unproblematic for Buddhism. Van Waning (2002) points out that psychotherapists recognize a problem over lacking self-coherence and self-esteem: the developed self is seen precisely as a function of coherence, continuity and agency. She sets up the case of Ella, who is unhappy and lacks self-esteem because she identifies herself entirely reactively in terms of her relationships with others, especially family, not as a distinctive and unique actor in the drama of life (95). This sort of example, of someone who seeks their *raison d'etre* in the identities and projects of others, deserves careful description by Buddhism, since it throws up a sharp contrast between the two disciplines. It requires description of the Buddhist project in terms of a concept of self which is other than the one that psychotherapy wants to strengthen.

The example of Ella deserves more extensive development than can be given here. But it can be seen that it is representative of an argument which can be stated in broader terms, and applies to *any* view which denies the existence of self. Assuming the complementary hypothesis as the best way of reconciling the areas of application of Buddhism and psychotherapy, the therapists' point cannot be denied. It is desirable to be a confident, self-respecting individual, forming one's own unique and distinctive projects, not fettered by attachments, unfreedoms and compulsions, not seeking desperately to adopt the goals of others as one's own goals. This is a robust self *in some sense*, it is what Ella felt a lack of. But could it make sense to build this up with psychotherapy, only to tear it all down, regressing to the former state under the influence of Buddhism? Of course not, that would be a travesty of Buddhism. That is to say, there must be something worth preserving in what psychotherapy can deliver, which Buddhism should not, need not, and does not deny. Buddhist teachers are not helpless, dependent creatures, they have their own confident autonomy, their own psychological strength, their own laughter. This is whatever it is that psychotherapy calls a self. It is what Buddhism must reconcile with its own metaphysic.

The quick Buddhist reply to this argument is to dismiss it as mere semantics. Buddhism and psychotherapy are simply using the word "self" with different meanings. This is apparent in Claxon's discussion above; but one does not need to take sides on Buddhist disputes about the nature of the self, for it to be clear than none of them are using the term with the psychotherapists' meaning. Buddhism is denying the self at least in the sense of a unitary, enduringly self-identical entity, and correlatively in the sense of an immortal soul. But that is not what Jung's individuation, Allport's maturity, Claxon's autonomy, and their psychotherapeutic cognates denote. They denote certain kinds of character traits desirable for being someone with fully-developed potential, freedom, and rationality; and in no sense do they imply an eternal metaphysical entity with the magical power to sustain existence and attachments beyond physical death.

However, dismissing a dispute as mere semantics is not necessarily plain sailing. In the offing is always the charge of being misleading, if words are being used in non-standard ways. If the metaphysical self is a fiction, then would it not be better to discard the concept as outmoded, as useless as the concept of phlogiston? Instead, we should acknowledge a real role for the concept of the autonomous self, compound and complex, deriving from the psychotherapists' usage. In short, the Buddhist denial of self gets something right; but at the same time this objection is that, in identifying the metaphysical self with the self in any sense of the term, there is an overstatement in typical Buddhist presentations of their position.

10 Conclusion

I conclude by rehearsing the argument of the paper: In the first part, we began by noticing the similarities between Buddhism and cognitive therapy. We illustrated an important common feature by surveying the treatments of depression and anger by Santideva, and by cognitive therapy. In the second half of the paper, we moved to outlining differences between the disciplines. Differences in beginning points, and differences in the outcomes aimed at, led us to formulate and defend the complementary hypothesis. In surveying the views of various Buddhist psychotherapists, we saw that there is definitely support among them for the complementary hypothesis, though not unqualified support. Outlining some of the views of therapists on possible dangers arising from meditation inevitably raised the question of the self. This led in the later part of the paper to formulating an objection to the complementary hypothesis, namely that there is a clash between the Buddhist claim that there is no self, and the psychotherapists' claim that the aim of therapy is to develop a robust self. In defence, it was argued that there is no formal incompatibility, if the word is being used in different senses. The discussion on this point concluded with the usual caution, that mere semantics can nonetheless be at least misleading, if not a source of philosophical confusion.

Overall, we have seen similarities: the disciplines have considerable overlap. But there are also differences. Neither discipline reduces to the other, but each can learn from the other, and each has its common insights reinforced by the other. Indeed, it is remarkable that a tradition so insightful about human nature and suffering developed so early in human history.

Bibliography

Allport, G, (1961), *Pattern and Growth in Personality*, Harcourt College Publications.

Bhusan, N., (2009) "Toward an Anatomy of Mourning: Discipline, Devotion and Liberation in a Freudian-Buddhist Framework", in Bhushan, Garfield and Zablocki (eds) *Transbuddhism: Transmission*, *Translation*, *Transformation*, Amherst, University of Massachusetts Press, 167–181.

Claxton, Guy (ed), (1986a), *Beyond Therapy*, London, Wisdom Publications.

---, "The Light is On and There's Nobody There", (1986b) op. cit. Chap 3, 49–70.

Corey, Gerald, (2001) *Theory and Practice of Counselling and Psychotherapy* (6 ed), Brooks/Cole.

De Silva, Padmal, (1986), "Buddhism and Behavior Change: Implications for Therapy", in Claxton (1986), 217–232.

Flanagan, Owen, (2011), *The Bodhisattva's Brain*: *Buddhism Naturalised*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press

Goleman, Daniel (2004), *Destructive Emotions*, New York, Bantam Books.

Engler, Barbara, (2003), *Personality Theories*, (6 ed), Houghton Mifflin.

Kawai, Hayao, (1996), *Buddhism and the Art of Psychotherapy*, Texas A&M University Press.

Masis, (2002), "American Zen and Psychology", in Young-Eisendrath and Muramoto (2002), 156–163.

Moakanin, Radmila, (2003), *The Essence of Jung's Psychology and Tibetan Buddhism*, (2 ed), Boston, Wisdom Publications.

Parry, Steven and Richard Jones, (1986), "Beyond Illusion in the Psychotherapeutic Enterprise", in Claxon (1986), 175–193.

Prochaska, James O. and John C. Norcross, (2003), *Systems of Psychotherapy*: *A Transtheoretical Analysis*, (5th ed) Pacific Grove California, Brooks/Cole.

Santideva, (1979), *A Guide to the Bodhisattva's Way of Life* (tr. Stephen Batchelor), Dharamsala, Library of Tibetan Works and Archives.

Siderits, Mark (2007), *Buddhism as Philosophy*, Indianopolis, Hackett.
----, (2011), "Buddha", Stanford Encyclopedia of Philosophy.
Van Waning, Adele, (2002) "A Mindful Self and Beyond: Sharing in the Ongoing Dialogue Between Buddhism and Psychoanalysis", in Young-Eisendrath and Muramoto (2002), 93–101.
Watts, Alan, (1961), *Psychotherapy East and West,* Pantheon Books.
Wray, Ian, (2002), "Buddhism and Psychotherapy: A Buddhist Perspective", in Young-Eisendrath and Muramoto, 155–172.
Young-Eisendrath, Polly and Shoji Muramoto (eds), (2002), *Awakening and Insight* Hove, Brunner-Routledge.

About the author

Chris Mortensen is Emeritus Professor of Philosophy at the University of Adelaide, North Terrace, South Australia 5005, Australia. His research interests include logic, Buddhism and cognitive science.
Kontakt: Chris.Mortensen@adelaide.edu.au

IZPP Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

Zur Herkunft der Gefühle unter kritischer Berücksichtigung der pragmatistischen Emotionstheorie von William James

Carmen Seidler und Maria Vain

1 Henne oder Ei – Gefühl oder Emotion, was war zuerst da?

It is our attitude at the beginning of a difficult
undertaking which, more than anything else,
will determine its successful outcome.
(William James, 1842–1910)

Die Thematik wirkt klar: Wir weinen, weil wir traurig sind. Unser Körper reagiert auf eine Situation, die der Auslöser für ein Gefühl in uns ist. Doch ist es wirklich eine so klare Angelegenheit? In diesem Sinne gleicht die Herkunft der Gefühle der Frage, was zuerst da war: Die Henne oder das Ei? In der Geschichte der Emotionsforschung gibt es viele widersprüchliche Theorien. So wirkt diese „Reihenfolge der Vernunft“, wie der amerikanische Psychologe und Philosoph William James es nannte, nicht so eindeutig. Er fragte sich, ob Emotionen unabhängig von einer Bewertung auftreten können.

Angst hält sich jedoch nicht mit Fakten auf oder lässt sich mit Argumenten verjagen, sie braucht noch nicht einmal einen Anlass. „Meistens regen sich die Menschen nicht auf, weil etwas gefährlich ist“, bezeugt der amerikanische Risikoforscher Peter Sandman, „sie denken eher, dass etwas gefährlich ist, weil sie sich aufregen“ (Neubacher 2012, 100). Millionen Menschen auf der Welt leiden an irrationaler Spritzenangst (Enetophobie), Spinnenangst (Arachnophobie), oder haben Angst, bei Regen nass zu werden (Pluviophobie).

So gibt es, unter anderem, biologisch orientierte Emotionstheorien, welche von einem evolutionsbiologischen Ursprung von Emotionen ausgehen und deren Verankerung in spezifischen Hirnstrukturen und physiologischen Prozessen betrachten. Hierbei geht es um Vorgänge, die dem Organismus helfen mit seiner Umwelt auf effiziente Weise in Interaktion zu treten. Emotionen erlauben, im Hinblick auf individuelle Zielsetzung und Grundlage bisheriger Erfahrungen, eine flexible Nutzung von Umweltressourcen; darin liegt ihre grundlegende biologisch adaptive Funktion. Aus diesem Grund stellt William James, in seinem 1884 erschienenen Aufsatz *What is an Emotion?* eine eigene Theorie auf, nach der ein Reiz nicht verantwortlich für die Reizauslösung ist, sondern bereits unmittelbar körperliche Vorgänge zur Folge hat. Erst durch die Wahrnehmung dieser physiologischen Reaktionen entsteht die Emotion.

2 James’ Emotionstheorie

Der Vertreter des amerikanischen Pragmatismus, William James, studierte Medizin an der Harvard Medical School. Er verblieb seine gesamte akademische Karriere an der Harvard University. In den Bereich seiner psy-

chologischen Untersuchungen fällt seine Beschäftigung mit den Emotionen, deren Ergebnisse ausführlich in dem zweibändigen Werk *The Principles of Psychology* dargelegt sind. James erste und am meisten betrachtete Phase, in der er sich mit den Emotionen beschäftig hat, ist in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts anzusiedeln. Allerdings finden sich auch in späteren Phasen seines Schaffens immer wieder detaillierte Bemerkungen zu Gefühlsphänomenen – unter anderem auch solche, die für eine Gesamteinschätzung seiner Gefühlstheorie von zentraler Bedeutung sind (vgl. Slaby 2012).

William James' Emotionstheorie erscheint erstmalig 1884 als Aufsatz in ihrer berühmtesten Fassung mit dem Titel *What is an Emotion?* in der Zeitschrift *Mind*. 1890 formulierte James eine neue ausführliche Version seiner Emotionstheorie um Rechnung gegen seine Kritiker zu tragen. Vier Jahre später veröffentlichte William James schließlich eine präzisierte Fassung. Nach James sind Emotionen nicht anderes als Empfindungen automatisierter Körperzustandsveränderungen, die durch reflexhaftes und damit noch unbewusstes Wahrnehmen äußerer Stimuli ausgelöst werden. Er vertritt damit allgemein eine physiologisch basierte Empfindungstheorie (vgl. Slaby 2008, S. 549).

Besonders bemerkenswert ist die Art und Weise wie James die Entstehung dieser Gefühle erklärt. Er dreht dazu die gewöhnliche Auffassung emotionaler Episoden an entscheidender Stelle um und behauptet, dass körperliche Veränderungen den Emotionen vorangehen und Emotion nichts anderes seien, als das Empfinden der körperlichen Veränderung: „We feel sorry because we cry, angry because we strike, afraid because we tremble, and not that we cry, strike, or tremble, because we are sorry angry, or fearful, as the case may be“ (James 1884, 191).

2.1 James' Verständnis von Emotionen

Reflexartige äußere Reize sind nach James' Theorie verantwortlicher Auslöser von physiologischen Reaktionsmustern. Dabei ist der subjektive Aspekt der Emotion (das Gefühl) das Empfinden dieser körperlichen Veränderung. Nicht die körperliche Veränderung an sich, sondern „[o]ur feeling of the same changes as they occur is the emotion“ (James 1884, S. 190f.). Daher kann jeder Gegenstand Auslöser für einen Instinkt sein, welcher im Gegenzug Auslöser einer Emotion ist. Instinkte sind für James ungelernte reflexartige Reaktionen, die allgemein von bestimmten Sinnesausdrücken ausgelöst werden und dem Erreichen eines Ziels dienen. Im Unterschied zur Emotion treten Instinkte sowohl dem Subjekt als auch dem erregendem Gegenstand entgegen, wohingegen die emotional bezeichnete Reaktion im eigenen Körper des Subjekts endet.

Emotionen können auch von Gegenständen hervorgerufen werden, zu denen wir keine praktische Beziehung haben, womit er lustige Erlebnisse meint, die uns zwar zum Lachen bringen, aber keine auf sie bezogene Handlung verlangen. James unterscheidet zwischen gröberen und feineren Emotionen: Zu den Gröberen, zählen Angst, Wut, Hass, Traurigkeit, Scham, Liebe, Stolz und Freude. Demnach sind die feineren Emotionen all jene, die nur schwache körperliche Rückwirkungen auslösen, also moralische, intellektuelle und ästhetische Gefühle, wie: Genugtuung, Dankbarkeit, Wissbegierde, Erleichterung nach Lösung eines Problems und Bewunderung. Charakteristisch für James' Emotionstheorie von 1884 ist der Leitgedanke: „Wir weinen nicht, weil wir traurig sind, sondern wir sind traurig, weil wir weinen“ (vgl. James 1884, S. 191). James stellt drei zentrale Thesen auf: für eine körperliche Reaktion ist die reine Wahrnehmung einer erregenden Tatsache bereits ausreichend. Wir sind in der Lage, diese emotionsspezifischen Veränderungen differenziert und bewusst zu erleben. Dieses bewusste Erleben, die Empfindung der körperlichen Veränderungen ist die Emotion selbst.

Die Vielfalt der körperlichen Veränderungen ist also nach James die Grundlage für unser emotionsreiches Erleben. Die Vermittlung geistiger Prozesse zwischen Wahrnehmung und Veränderung bleibt außen vor, denn die körperliche Veränderung wird unmittelbar durch die Wahrnehmung eines Gegenstands ausgelöst. So tritt niemals eine Veränderung auf, ohne dass sie von einer körperlichen Veränderung begleitet wird oder eine solche ihr folgt. Dieser rote Faden, der sich durch James' gesamtes Psychologie-Verständnis zieht, bildet auch den Kerngedanken seiner Emotionstheorie und gleicht stark den heutig anerkannten biologisch orientierten Emotionstheorien. Somit vertritt James eine eine physiologisch basierte Empfindungstheorie, die besagt, dass die körperlichen Veränderungen unmittelbar auf die Wahrnehmung der erregenden Tatsache folgen und das die Empfindung (unser bewusstes Erleben) eben dieser Veränderungen zum Zeitpunkt ihres Auftretens die Emotion ist.

„If we abruptly see a dark moving form in the woods, our heart stops beating, and we catch our breath instantly and before any articulate idea of danger can arise“ (James 1884, S. 196). Unsere Furcht vor dem Bären ist unabhängig davon, ob er wirklich bedrohlich ist. Wir fürchten uns, ohne die Begegnung auf ihre Gefährlichkeit hin zu kategorisieren. Er belegt diese Auffassung der Auslösemechanismen durch ein Kindheitserlebnis:

> [W]hen a boy of seven or eight … saw a horse bled. The blood was in a bucket, with a stick in it, and, if memory does not deceive him, he stirred it round and saw it drip from the stick with no feeling save that of childish curiosity. Suddenly the world grew black before his eyes, his ears began to buzz, and he knew no more. He had never heard of the sight of blood producing faintness or sickness“ (James 1884, S. 197).

Das Relevante an dem Erlebnis ist, dass er nie zuvor davon gehört hatte, dass der bloße Anblick von Blut so etwas wie Ohnmacht auslösen könnte. Doch wie lässt sich die Vielfalt an Emotionen unterscheiden? Nach James fundieren körperliche Veränderungen in den Reaktionen des autonomen Nervensystems. Die Vielfalt an körperlichen Veränderungen und ihr bewusstes Erleben sowie auch ihre Kombinationsmöglichkeiten sind die Grundlage für reiches emotionales Erleben. Eine Unterscheidung von Emotionen wie Angst, Zorn, Traurigkeit und Freude ist aus dem Grund möglich, da jeweils unterschiedliche emotionsspezifische Muster zugrunde liegen. So sind die Charakteristika der Emotion „Angst“ nach James erhöhte Herzrate, flacher Atem, Zittern der Lippen, Gänsehaut und „Aufruhr in den Eingeweiden“. Aber auch willkürliche motorische Reaktionen, wie z. B. das Davonrennen (als körperliche Grundlage von Angst), sind Komponenten der körperlichen Grundlage von Emotionen.

In seiner Theorie vergaß James nicht auf das Ausdrucksverhalten eines Menschen einzugehen: Mimik, Gestik, Körperhaltung. Als Beispiel zieht er den Schauspieler heran, der das für bestimmte Emotionen typische Ausdrucksverhalten perfekt nachstellt, ohne diese Emotion selbst auch zu empfinden. Unmittelbare Ausdrucksreaktionen können demnach keinen eigenständigen Beitrag zum Erleben einer Emotion leisten. In Anlehnung an Darwin, erläutert James, dass bestimmte Reaktionen (Augenbrauen-Hochziehen, Vergrößerung der Augen und Öffnen des Mundes zu körperlichen Reaktionen) dem Erleben von Überraschung und Erstaunen vorausgehen und dieses mitbestimmen.

Bekanntermaßen können bestimmte mimische als auch gestische Reaktionen und Körperhaltungen das Empfinden von Emotion abschwächen, verstärken oder unterdrücken. Wer beispielsweise im Zustand der Trauer die Mundwinkel runterzieht, seufzt und den Kopf hängen lässt, wird noch trauriger. Wer jedoch seinen Mund

zu einem Lächeln verzieht, die Stirn strafft, aufrecht und mit erhabener Stimme spricht, schwächt die Trauer, sowohl äußerlich als auch innerlich, ab. Der selbst gegen Depressionen kämpfende James, machte aus seiner Theorie ein Rezept *We don't laugh because we're happy – we're happy because we laugh*. Demnach soll man, um gut gelaunt zu sein, gut gelaunt um sich schauen und sich so verhalten, als ob die gute Laune schon da wäre. Die Voraussetzung für James' Theorie ist, dass die Personen differenziert ihre körperlichen Reaktionen wahrnehmen können, dazu gehört ein gewisses Maß an *Intorspektion* um sich selbst davon überzeugen zu können.

> If we fancy some strong emotion, and then try to abstract from our consciousness of it all the feelings of its characteristic bodily symptoms, we find we have nothing left behind, no 'mind-stuff' out of which the emotion can be constituted, and that a cold and neutral state of intellectual perception is all that remains (James 1884, S. 193).

Welche Art von Furcht bliebe übrig, wenn weder die Empfindung eines schnelleren Herschlags noch die eines flachen Atems, weder zitternde Lippen noch die der Gliederschwäche vorhanden wären?

2.2 James' Weltbezug in *What is an Emotion*?

James betrachtet, entgegen einem üblichen philosophischen Verständnis, die Welt nicht als dem erkennenden Subjekt statisch vorgegeben, sondern sie entsteht in der Interaktion mit dem Subjekt. Demnach sind Emotionen an der Weltkonstitution elementar beteiligt: „The practically real world for each one of us, the effective world of the individual, is the compound world, the physical facts and emotional values in indistinguishable combination. Withdraw or pervert either factor of this complex resultant, and the kind of experience we call pathological ensues“ (Seibert 2009, 151).

Die unentwirrbare Verwobenheit von Faktoren und die enge Verflochtenheit von emotionalen und kognitiven Prozessen wird zum Ausdruck gebracht, die traditionell als „subjektive“ und „objektive“ betrachtet wurden. Daher können die Emotionen in ihrer Subjektivität nicht weiter von den objektiven Auslösern getrennt werden. Ihre Rolle ist in der Erfahrung so elementar, dass sie jeder subjektiv-objektiv-Unterscheidung noch vorausliegt. Fühlenden Personen wird eine adäquate Erschließung von Situationen durch Emotionen, mit ihrer allgemeinen Sensitivität für Bedeutsamkeiten, ermöglicht. Durch Ausfälle oder Veränderungen der Emotionalität ergeben sich entsprechende Einbußen in der Fähigkeit, die Bedeutsamkeit der vorliegenden Umstände zu erfassen. Eine nachträgliche Aufspaltung und Aufteilung der Erfahrungsgehalte in „objektive“ und „subjektive“ Faktoren ist nicht möglich. Insbesondere die Gefühle, in denen Person und Situation gleichsam verschmolzen sind, lehren, dass ein solches Unterfangen hoffnungslos ist. Wenn sich die Welt-konstituierenden Einflüsse der Gefühle selbst in einer (vermeintlich) so rationalen und begrifflichen Sphäre wie der Philosophie nachhaltig bemerkbar machen, dann dürfte außer Zweifel stehen, dass für James das begriffliche Denken, das Erlangen von Überzeugungen und die Festlegung auf Einstellungen aller Art in wichtiger Weise von Gefühlen abhängen. Von einer reinen, die Intentionalität ausklammernden Empfindungstheorie der Emotionen kann keine Rede sein. Die Standard- Kritik an James ist folglich, wie Slaby (2012) einwendet unberechtigt.

Die „Körperlichkeit der Gefühle“, erweist sich als Stärke und zentraler Aspekt seiner Gefühlstheorie im Gegensatz zu vielen kognitivistischen Theorien, die dem körperlichen Empfinden keine angemessene Rolle im emotionalen Geschehen zuweisen. James' Theorie gründet geradezu auf körperlichen Empfindungen, was auch seine späteren Schriften zeigen. Alles später Geäußerter steht nach wie vor im Kontext der Idee, dass

bestimmte Umweltgegebenheiten zu körperlichen Veränderungen führen, die von der fühlenden Person in Form von charakteristischen Empfindungen wahrgenommen werden. Sobald sich zeigen lässt, dass es just diese körperlichen Empfindungen sind, die zugleich auch den affektiven Weltbezug herstellen, dann ist eine Theorie gewonnen, die sowohl unseren Alltagsintuitionen bezüglich der Körperlichkeit des Affektiven als auch den wichtigen theoretischen Erwägungen zur Intentionalität der Gefühle genüge tut. Aufgegriffen und dokumentiert wird dies auch in James' späteren Schriften. In aktuellen Debatten zur Natur des Affektiven, in denen das Verhältnis von Intentionalität und Körperlichkeit der Gefühle zunehmend als ein äußerst enges beschrieben wird, erweist sich seine Theorie als höchst anschlussfähig.

3 Kritik

Kritiker und Verteidiger von James assoziierten seine Emotionstheorie meist mit ihrer ursprünglichen Form. Die zahlreichen kritischen Stellungnahmen anerkannter Psychologen veranlassen James nur wenige Jahre nach der Veröffentlichung seiner Emotionstheorie, diese zu präzisieren. So musste er sich in seiner finalen Fassung vor allem zwei Einwänden auseinandersetzen.

3.1. Evolutionsgeschichtlicher Reduktionismus

Der Vorwurf, dass James' Theorie rein physisch ist und emotionale Reaktionen sich auf evolutionsgeschichtlich stabile, biologische Stimuli beschränken lassen, lässt sich nicht aufrecht erhalten – hierfür nennt James mehrere Gründe. Er spricht vom „Superstimulus", eine Einstellung, welche Mitglieder einer sozialen Gemeinschaft fühlenden Personen gegenüber einnehmen. Da für einen Menschen nichts wichtiger sei als die Art und Weise, wie er von seinen Mitmenschen eingeschätzt und daraufhin in die soziale Gemeinschaft integriert werde, sei zu vermuten, dass bei den kulturell geprägten und mit verschiedenen sozialen Umgebungen variierenden Stimuli solche zwischenmenschlichen Anerkennungs- und Ablehnungsaussichten Einfluss ausüben. James ging, wie Slaby (2012) zeigt, von einer engen und ausschlaggebenden Verflechtung von Gefühl und Verstand, Empfindung und Feststellung aus. Diese Annahme wird wenig später in anderen Werken sichtbar herausgestellt.

James' Emotionstheorie erweckt den Anschein, als sei er kein Philosoph, sondern ein Psychologe oder vielmehr Physiologe mit den in diesem Jahrhundert begrenzten Mitteln. Dieser Anschein entsteht vorwiegend dann, wenn man lediglich die beiden ursprünglichen Aufsätze von 1884 und 1890 interpretiert. Sie schildern vornehmlich die physiologischen Abläufe, aber bei genauerer Betrachtung finden sich hier darüber hinausgehende Aspekte. Einer dieser Aspekte, der nur all zu schnell von den Vertretern der Standard Interpretation übersehen wird, ist die Zusammenschließung der Emotionsthematik in den Bezugsrahmen einer evolutionär basierten Theorie der praktischen Weltorientierung. Bereits hieraus resultieren Zweifel an der Angemessenheit der üblichen Kritik, wonach bei James die affektive Intentionalität, also der wertende Weltbezug der Gefühle, nicht oder nicht hinreichend thematisiert werde. Dies würde nur zutreffen, wenn man eine strikt mentalistische Konzeption der Intentionalität ansetzt, wonach der intentionale Weltbezug allein eine Angelegenheit von Bewusstseinszuständen im engen Sinne ist.

Des Weiteren wirkt es in *What is an Emotion*? so, als würde er, wie viele seiner Zeitgenossen und die Tradition, von einem strikten Gegensatz zwischen Fühlen und Denken ausgehen. Dies zeigt sich u. a. in seiner Betrachtung der ruhigeren Gefühle – wie der ästhetischen, als vermeintliches Gegenbeispiel zur Emotionstheorie (vgl. Slaby 2008, 560). James unterscheidet deutlich zwischen zwei Arten von Gefühlen: Zu den

Gröberen, worauf sich die Emotionstheorie im Wesentlichen bezieht, zählen Angst, Wut, Hass, Traurigkeit, Scham, Liebe, Stolz und Freude. Auf diese bezieht sich James und nennt sie aus dem Grund grob, weil sie eine – im Vergleich zu den feineren Emotionen – relativ starke körperliche Auswirkungen hervorbringen. Demnach sind feinere Emotionen all jene, die nur schwache körperliche Rückwirkungen auslösen, also moralische, intellektuelle und ästhetische Gefühle, wie Genugtuung, Dankbarkeit, Wissbegierde, Erleichterung nach Lösung eines Problems und Bewunderung. Charakteristisch für James' Emotionstheorie von 1884 ist der Leitgedanke: „Wir weinen nicht, weil wir traurig sind, sondern wir sind traurig, weil wir weinen“ (vgl. James 1884, S. 191). Unter Berücksichtigung dieser Zweiteilung, macht es den Anschein, als halte er an der klassischen Kognition-Emotion-Trennung fest:

> In every art, in every science, there is the keen perception of certain relations being right or not, and there is the emotional flush and thrill consequent thereupon. And these are two things, not one. In the former of them it is that experts and masters are at home. The latter accompaniments are bodily commotions that they may hardly feel, but that may be experienced in their fullness by Crétins and Philistines in whom the critical judgment is at its lowest ebb (James 1884, S. 202f.).

James Unterscheidung zwischen kognitiver Einschätzung und „emotional flush and thrill“, relativiert sich in seiner Ansicht durch das Zugeständnis, dass Gefühle weit häufiger im Spiel sind als gemeinhin angenommen. Sodass selbst dann, wenn bei oberflächlicher Introspektion nur ein gefühlsneutrales Urteil vorliegt, das „bodily sounding board“ (James 1884, S. 202) schwingt. Doch wie verläuft die Wertung eines erfahrenen Kunstkritikers ab - rein affektiv oder eher rein intellektuell?

> A sentimental layman would feel, and ought to feel, horrified, on being admitted into such a critic's mind, to see how cold, how thin, how void of human significance, are the motives of favor and disfavor that there prevail (James 1884, S. 202).

Das Zitat zeigt, dass es nach James einer Art Abstumpfung und langen Eingewöhnung bedarf, bevor in Geschmacksfragen nicht mehr rein affektiv geurteilt wird. Gefühle haben für ihn eine wichtige Funktion beim gewöhnlichen, nicht-routinierten Bewerten. Somit geht James von einer andauernden affektiven Färbung der Erfahrung aus (vgl. Seibert 2009, 228), wobei sich die gängige Deutung der Jamesschen Emotionen als reine Empfindungen ohne wertende Funktion als zu oberflächlich und einseitig gestaltet.

3.2 Objektiver Reduktionismus

Vor allem waren Worcester und weitere Vertreter gegen die Annahme von James, dass bloße Wahrnehmung eines Objekts hinreichend für Emotionen sei. Worcester lenkte 1893 ein, dass einige wenige Emotionen unmittelbar auf die Wahrnehmung eines Reizes folgen können. Als Beispiel führt er die Schreckreaktion auf ein unerwartetes Geräusch an. Er betont jedoch, dass für die meisten emotionalen Reaktionen die bloße Wahrnehmung nicht hinreichend ist: Ein angeketteter oder im Käfig gefangener Bär löst möglicherweise nur Gefühle der Neugierde aus, ein gut bewaffneter Jäger empfindet vielleicht nur angenehme Gefühle, wenn er im Wald einen freilaufenden (Bären) trifft. Es ist demnach also nicht die (bloße) Wahrnehmung des Bären, die die Furchtreaktion auslöst. Wir laufen vor dem Bären nur dann davon, wenn wir annehmen, daß er uns körperlichen Schaden zufügen kann (vgl. Worcester, 1893, 287).

Ein Prozess zwischen der Wahrnehmung und der körperlichen Rückwirkung kommt beispielsweise bei der Bewertung einer Situation hinsichtliche ihrer Bedrohlichkeit zum Ausdruck. Diese Einwände versuchte James

daraufhin zu entkräften, indem er erklärt, dass der Auslöser für körperliche Veränderungen, die dem emotionalen Erleben zu Grunde liegen, die bloße reflexartige Wahrnehmung eines Objekts sind: „My thesis … is that the bodily changes follow directly the *perception* of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur *is* the emotion“ (James 1884, S. 189f.).

Der Prozess, der Bewertung des Bären für unser Wohlergehen ist ein weiterer Punkt der Kritiker den es bei der Entstehung von Furcht zu beachten gilt. Eine typische Furchtreaktion entsteht nur dann, wenn man zu dem Schluss kommt, dass der Bär eine Gefahr für einen darstellt und gefährlich werden kann. James begegnete diesem Einwand, indem er einräumt, dass ein und dasselbe Objekt durchaus unterschiedliche Emotionen hervorrufen kann. Die Wahrnehmung der Objekte bleibt jedoch weiterhin der Auslöser für diese Reaktionen. Mit zunehmender Erfahrung und dem Wissen um diese Objekte wird eine Reaktion von dem Element der Gesamtsituation herausgelöst, das uns als das lebenswichtigste auffällt. Der gleiche Bär kann uns in der Tat entweder zum Kampf oder zur Flucht anregen, in Abhängigkeit davon, ob er eine überwältigende ‚Idee‘ nahe legt, dass er uns tötet, oder aber dass wir ihn töten (vgl. James 1894, S. 518).

3.3 Deterministischer Reduktionismus

Worcester geht auf die Wechselwirkung von Emotion und willkürlicher Handlungen ein, indem er sagt, dass eine bestimmte Reaktion zu verschiedenen Handlungen führen kann. Er unterstellt demnach James Theorie, dass eine eindeutige Zuordnung von spezifischen willkürlichen Reaktionen und Emotionen besteht, wenn bestimmte willkürliche Reaktionen die Grundlage spezifischer Emotionen darstellen. Infolge dessen äußert James, dass derselbe Reiz – sowohl ein Gegenstand als auch Sachverhalt – durchaus in verschiedenen emotionalen Reaktionen münden kann. Wichtig ist, dass eine emotionale Rückwirkung von der Wahrnehmung der Situation abhängt und der obig genannte Gegenstand oder Sachverhalt alleine nicht auslösend ist, sondern nur ein Teil des Ganzen darstellt.

Somit kann der gleiche Bär uns in der Tat entweder zum Kampf oder zur Flucht anregen, in Abhängigkeit davon, ob es naheliegt, dass er uns tötet, oder aber, dass wir ihn töten. Demnach geht die emotionale Rückwirkung über die Wahrnehmung hinaus und führt zur Bewertung des Sachverhalts im Kontext der Gesamtsituation. Auf Grund seiner ungenauen Formulierung, dass wir uns fürchten, weil wir davonlaufen, führt James den zweiten Einwand auf ein sprachlich begründetes Missverständnis zurück. Denn unwillkürliche viszerale Reaktionen werden zu Lasten der willkürlichen Handlung eine stärkere Bedeutung für das emotionale Erleben haben, das heißt, dass viszerale Reaktionen die weit wichtigsten Konstituenten der körperlichen Reaktionen, deren Empfindung die Emotion sein soll, darstellen.

3.4 Biologischer Reduktionismus

Als entscheidender Aspekt wird von Charles Darwin und seinen Nachfolgern die nach außen gerichtete kommunikative Funktion des emotionalen Ausdrucksverhaltens angesehen. Hiermit wendet Darwin sich von James und weiteren Psychologen und Physiologen ab, welche primär die Signalwirkung der Emotionen nach innen, vom Organismus ausgehend untersuchten. Demnach zeigen Menschen pupillenvergrößernd, lächelnd, fliehend, zitternd und umarmend an, welche Bedürfnisse und Gefühle sie gerade haben. Sie geben Auskunft darüber, was ein anderer in einer konkreten Situation zu erwarten oder zu leisten hat. Wie James ist auch Darwin davon überzeugt, dass das blosse Ziehen eines grimmigen oder freudigen Gesichts automatisch zu Gram oder Freude führen kann und von anderen unmittelbar verstanden werden können.

Auch die sogenannte Entladungstheorie (*discharge-theory*) von John Dewey basiert neben anderen, auf der Grundlage der Ideen Darwins' (vgl. Voss 2004, 28), wobei Dewey die Ansätze von James und Darwin miteinander zu versöhnen und zu erweitern sucht.

3.5 John Dewey

John Dewey wendet sich mit seiner Konzeption der Emotionen auf unterschiedliche Weise direkt gegen die von Descartes, Hume und James. Er ist dennoch der Tradition des Pragmatismus zuzuordnen und in seinen Beschreibungen der Emotionen stark biologisch ausgerichtet:

> Emotion in its entirety is a mode of behaviour which is purposive ..., which also reflects itself into feeling or Affects, as the subjective valuation of that which is objectively expressed in the idea of purpose (Dewey, 2012).

Dewey bemerkt, dass man sich kaum vor einer wütenden oder rachsüchtigen Person in Acht nehmen würde, wenn diese Person nur innere Zustände durchleben würde (vgl. Voss 2004, 66). Bedenklich zu betrachten ist vielmehr, dass die betreffende Person dann zu bestimmten Handlungen neigt, die uns auf die eine oder andere Weise schädigen oder nützen könnten. Generell versteht Dewey Emotionen als Ausdruck gestörter teleologischer Koordinationen.

> Habit is energy organized in certain channels. When interfered with, it swells as resentment and as an avenging force ... Emotion is a perturbation from clash of failure of habit (Dewey, 2012).

Somit sind es Störungen, die zu emotionalen Erregungen führen. Durch diese wird im Organismus eine Spannung aufgebaut, die sich in das Bewusstsein als Gefühl entlädt und zu Handlungen motiviert, die verhelfen sollen, die störende Unterbrechung wieder aufzuheben. Die Störungen bestehen in der Unterbrechung gewöhnlicher, zweckgerichteter Handlungen, wie etwa der Suche nach Futter, die auf ein Hindernis, wie drohende Gefahr, stößt und daher das ursprüngliche angestrebte Ziel nicht einfach weiter verfolgt werden kann. Demnach äußern sich Emotionen im Verhalten, das sich darüber charakterisieren lässt, evolutionär interpretierbar zu sein und sich nach innen hin in Form von Gefühlen der Spannungen bemerkbar macht.

Darüber hinaus vertritt Dewey die Ansicht, dass Gefühle und Empfindungen erst im Nachhinein einen spezifisch emotionalen Sinn zugesprochen bekommen, sofern sie in emotionalen Situationen überhaupt verspürt werden. Gefühle sind interpretationsbedürftige Phänomene und keine selbstdurchsichtigen Hinweise auf Emotionen. So gehen viele Gefühle, wie Magendruck oder Nervosität mit unterschiedlichen geistigen und körperlichen Verfassungen einher. Wohingegen unterschiedliche Gefühle, wie Erschöpfung oder Aufregung, den Verlauf einer einzigen emotionalen Episode begleiten mögen.

An solchen Beispielen wird deutlich, dass es einen Unterschied zwischen Emotion und Gefühl gibt. Dort, wo die Gefühlstheorien nicht imstande sind, die Differenz zwischen veränderlichen Gefühlen und einheitlichen Emotionen in ihre Konzeption der Emotionen aufzunehmen, stoßen sie an ihre Grenzen. Sobald eine emotionalisierende Situation vorliegt, entlädt sich aus Deweys Sicht die Energie im Organismus, sobald dessen Handlungsroutine gestört wird (vgl. Voss 2004, 67). Dewey nennt seine Theorie „discharge theory“, weil Emotionen gleichzeitig nach innen und außen gerichtete Entladungsvorgänge sind. Dabei ist das sprachliche Verhalten unbedeutsam für das Zustandekommen und die Identifizierung von Emotionen. Er hält das sprachliche Verhalten für irrelevant:

> Even the pathological objectless emotion is so only to the rational spectator. To the experiencer (if I may venture the term) it subsumeres at once its own object as source or aim. This feeling of depression must have its reason; the world is dark and gloomy; no one understands me; I have a dread disease; I have committed the unpardonable sin. This feeling o buoyancy must have its ideal reference; I am a delightful person, or one of the elect or have a million dollars left me (Dewey, 2012).

Aus dem Hang zur Rationalisierung unterstellt man Zuständen der grundlosen Depression oder Heiterkeit dieselben Objekte und Ziele, obwohl sie keine haben. Dies gilt auch für alle anderen Emotionen. Behauptet man von einer Furchtreaktion, dass ihr hervorrufendes Objekt ein bedrohliches Tier sei, ist bereits eine die Lage vorhergehende Projektion im Spiel. Denn, um ein Tier überhaupt bedrohlich zu finden, muss Furcht bereits vorliegen. Ohne die Furcht wäre das Tier lediglich ein neutrales Faktum in der Welt der uns umgebenden Objekte. Demzufolge gehört das jeweils Furchterregende mit zur emotionalen Aktivität hinzu und steht nicht als abspaltbarer Auslöser außerhalb dessen. Wir unterstellen es nur so, als ob es sich derart verhalten würde:

> Here, then is our point of departure in placing the ‚feel‘, the ‚idea‘, and the ‚mode of behavior‘ in relation to one another. The idea or object which precedes and stimulates the bodily discharge is in no sense the idea or object (the intellectual content, the ‚at‘ or, on account of‘) of the emotion itself. The particular idea, the specific quality or object to which the seizure attaches, is just as much due to the discharge as is the seizure itself. More accurately and definitely, the idea or the object is an abstraction from the activity just as much as is the ‚feel‘ or seizure (Dewey, 2012).

In der Projektion zu James, der Emotionen als Reaktionen auf vorgängige Reizwahrnehmungen beschreibt, äußert sich Dewey daher:

> The conception of an instinctive reaction is the relevant idea; that of reaction upon an element, which strikes us as important‘ the incongruous idea. Does it strike us prior to the reaction, as important? Then, most certainly it already has emotional worth; the situation is already delightful and to be perpetuated or terrible and to be fled of, or whatever. What does recognition of importance mean aside from the ascription of worth, value -that is, aside form the projection of emotional experience?

Dewey weist darauf hin, James nicht wörtlich zu nehmen. Vielmehr basiert die Reaktion auf der Basis von Gewohnheiten, der organisierten Koordination von Aktivitäten, welche die anderen instinktiv anregen.

4 Die pragmatische Bedeutung der James‘schen Emotionstheorie

Wie James einst sagte: „Man kann sich bei den Philosophen nur auf eine Sache verlassen; sie werden immer anderen Philosophen widersprechen“, so trifft diese Aussage auf das Thema „Gefühle“ zu. Bis heute konnten unter den Emotionsforschern kein gemeinsamer Konsens über die genaue Definition des Begriffs „Emotion“ gefunden werden. Ebenso führt die zentrale Frage nach der Entstehung von Emotionen bei Physiologen und Philosophen zu verschiedenen Emotionstheorien. Dies liegt vor allem in der Komplexität des Sachverhalts begründet. Teilweise gibt es sehr unterschiedliche Ansätze in der Emotionsforschung. Ausschlaggebend hierfür ist der gewählte Fokus der Forscher. Zunehmend wird aber auch versucht, möglichst viele wissenschaftliche Ansätze und Emotionsauffassungen zu verbinden. Unter den Wissenschaftlern herrscht Einigkeit, dass Emotionen „subjektive Erlebnisse“ sind „die in bestimmten Situationen von verschiedenen Personen in ähnlicher Weise empfunden werden“ (Traue u. Kessler 2003, 22).

James, ein intuitiver Denker, der seine Aussagen nicht auf experimentellem Wege gewann, formulierte vor mehr als einem Jahrhundert die Idee, dass Gefühle die perzeptuellen Konsequenzen des somato-viszeralen Feedbacks aus dem Körper sind. Eine mögliche Bestätigung seiner Hypothese wäre ein Fall, der sowohl eine interne als auch externe „Anästhesie" zeigt, ohne dass motorische oder kognitiv-intellektuellen Veränderungen der Fähigkeiten vorhanden wären. Denn das würde bedeuten, dass in diesem Fall eine emotionale Apathie existiert. James hat aber vor allem eine Reihe von Forschungsarbeiten angeregt, welche seinen Vorschlag in vereinzelten und interessanten Studien untersuchten, in denen vorwiegend Patienten mit Schädigungen des Rückenmarks hinzugezogen wurden. Vorwiegend handelte es sich im Patienten mit Querschnittslähmung, welche herangezogen wurden, um zu überprüfen, inwieweit bei ihnen eine Beeinträchtigungen des emotionalen Erlebens auftreten. Erst in den letzten 10 Jahren wurde ein exakter Einblick in die neuroanatomischen und -physiologischen Vermittlungswege für diese Prozesse gewonnen, so dass die Forschung im Grunde gerade erst richtig begonnen hat. Die Erforschung der Verbindungen zwischen aszendierender, viszeraler, körperlicher Regulation, Perzeption dieser Signale und emotionalen und behavioralen Mechanismen, die sowohl beim gesunden als auch beim klinischen, kranken Menschen von Relevanz sind, ist noch längst nicht abgeschlossen (vgl. Herbert 2006, 349). Vielmehr bringt sie neue Fragestellungen hervor, welche nach neuen Antworten verlangen.

Literaturverzeichnis

Dewey, John: *Human Nature and Conduct: An Introduction to Social Psychology.* http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1922/Dewey1922_06.html, (01.09.2012).

Dewey, John: *The Theory of Emotion. II. The Significance of Emotions.* http://www.brocku.ca/MeadProject/Dewey/Dewey_1895.html, (01.09.2012).

Die Theorie von James: http://www.psychologie.uni-heidelberg.de/ae/allg/lehre/wct/e/E22/E2202jam.html, (05.09.12).

Herbert, Beate: *Kardiosensibilität, Emotionsverarbeitung und Verhalten: Die Bedeutung der Herzwahrnehmung für zentralnervöse Emotionsverarbeitungsprozesse und Verhaltensregulation.* Diss. Ludwig-Maximilians-Universität München 2006

James, William: *The Physical Basis of Emtions.* In: *Psychological Review* Vol. 101 (1894)

James, William: *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*: http://www.pinkmonkey.com/dl/library1/book1126.pdf, (02.09.2012).

James, William: *What is an Emotion?.* In: Mind Vol. 9 (1884)

Myers, David: *Psychologie.* Heildelberg: Springer Medizin Verlag 2008

Neubacher, Alexander: *Ökofimmel: Wie wir versuchen, die Welt zu retten – und was wir damit anrichten.* München: Deutsche Verlags-Anstalt 2012

Seibert, Christoph: *Religion im Denken von William James: Eine Interpretation seiner Philosophie.* Tübingen: Mohr Siebeck 2009

Slaby, Jan: *James: Von der Physiologie zur Phänomenologie.* In: Landweer, Hilge u.Ursula Renz: *Handbuch Klassische Emotionstheorien: Von Platon bis Wittgenstein.* Berlin: Walter de Gruyter 2008

Slaby, Jan: *Von der Physiologie zur Phänomenologie.* http://fu-berlin.academia.edu/JanSlaby/Papers/440438/William_James_Von_der_Physiologie_zur_ Phanomenologie, (01.09.2012).

Slaby, Jan: *William James.* http://www.janslaby.com/pubs/Slaby_James_formatiert_11.4.pdf (05.09.2012).

Traue, Harald u. Kessler, Henrik: *Psychologische Emotionskonzepte.* In: Stephan, Achim u. Henrik, Walter

(Hg.): *Natur und Theorie der Emotionen*. Paderborn: Mentis 2003
Voss, Christiane: *Narrative Emotionen. Eine Untersuchung über Möglichkeiten und Grenzen philosophischer Emotionstheorien*. In: Hinsch, Wilfried u. Lutz Wingert (Hg.): *Ideen & Argumente*. Berlin: Walter de Gruyter 2004
Worcester, William: *Observations on Some Points in James's Psychology. II. Emotion*. In: *The Monist* 3 (1893)

Zu den Autorinnen

Carmen Seidler, Studentin der Germanistik und Philosophie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Schwerpunkte: Moralphilosophie, Politische Philosophie, Sprachphilosophie.
Kontakt: carmen.seidler@students.uni-mainz.de

Maria Vain, Studentin der Germanistik und Philosophie/Ethik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Schwerpunkte: Moralphilosophie, Politische Philosophie, Erkenntnistheorie.
Kontakt: mvain@students.uni-mainz.de

IZPP^Φ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

IZPP 2/2012 Autorenverzeichnis
(in alphabetischer Reihenfolge)

Sebastian Balling studiert im 5. Semester Philosophie und Geschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: sballing@students.uni-mainz.de

Dr. phil **Thiemo Breyer**, wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Sektion Phänomenologie, Klinik für Allgemeine Psychiatrie der Universität Heidelberg, Geschäftsführer des Internationalen Forums für Biomedizin und Kulturwissenschaften (IFBK) sowie Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar und am Center for Cognitive Science der Universität Freiburg.
Dienstanschrift: Klinik für Allgemeine Psychiatrie, Voßstr. 2, 69117 Heidelberg
Kontakt: thiemo.breyer@med.uni-heidelberg.de

PD Dr. **Detlef Gaus**, studierte Bibliotheks-, Kultur- und Erziehungswissenschaften in Hamburg, Hagen und Lüneburg. Studienabschlüsse als Dipl.-Bibliothekar und M.A. Promotion zum Dr. phil. und Habilitation mit venia für ‚Erziehungswissenschaft' in der gesamten Breite des Faches. Langjährige Tätigkeiten als Bibliothekar, Bibliotheksleiter und als Hochschullehrer. Angestellter Professor für Pädagogische Theorien in der Sozialen Arbeit an der Fakultät Handel und Soziale Arbeit der Ostfalia – Hochschule für Angewandte Wissenschaften Braunschweig. Privatdozent am Institut für Bildungswissenschaft der Universität Lüneburg. Arbeitsschwerpunkte im Bereich der Bildungstheorie und Bildungsgeschichte.
Kontakt: d.gaus@ostfalia.de, gaus@uni-lueneburg.de

Ralf Kestler studies Indology, Philosophy and Computer Science at the Johannes Gutenberg-Universität Mainz. He also visited courses in Sinhala, Buddhist Philosophy and Pali at the University of Ruhuna.
Kontakt: Ralf.Kestler@gmx.net

Chris Mortensen is Emeritus Professor of Philosophy at the University of Adelaide, North Terrace, South Australia 5005, Australia. His research interests include logic, Buddhism and cognitive science.
Kontakt: Chris.Mortensen@adelaide.edu.au

Dr. phil. **Cathrin Nielsen**, Studium der Philosophie und Germanistik in München, Berlin und Tübingen, Promotion im Fach Philosophie; Autorin, Lektorin und Herausgeberin, Beiträge zu Philosophie und Kunst. Lebt in Frankfurt am Main.
Kontakt: c.nielsen@lektoratphilosophie.de

Prof. Dr. med. **Ingolf Schmid-Tannwald**, Frauenarzt und ehem. Leiter der Familienplanungsstelle an der Frauenklinik der Universität München im Klinikum Großhadern.
Jetzige Anschrift: D-80336 München, Nussbaumstr. 8, Tel: 089/ 59 57 44
Kontakt: ingolf.schmid-tannwald@gmx.net

Carmen Seidler, Studentin der Germanistik und Philosophie an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Schwerpunkte: Moralphilosophie, Politische Philosophie, Sprachphilosophie.
Kontakt: carmen.seidler@students.uni-mainz.de

Maria Vain, Studentin der Germanistik und Philosophie/Ethik an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz. Schwerpunkte: Moralphilosophie, Politische Philosophie, Erkenntnistheorie.
Kontakt: mvain@students.uni-mainz.de

Dr. med. **Sabine Wollnik**, FÄ für Psychiatrie sowie FÄ für Psychosomatische Medizin und Psychotherapie, Gruppenanalytikerin und Psychoanalytikerin (DPV), Lehrtherapeutin am Köln-Düsseldorfer Institut (DPV), niedergelassen in eigener Praxis. Arbeitsschwerpunkte: Objektbeziehungstheorie, Relationale Psychoanalyse, Film und Psychoanalyse. Hierzu zahlreiche Veröffentlichungen. Herausgeberin von *Zwischenwelten* (*2008*) und Mitherausgeberin von *Trauma im Film (2010)*. Letzte Veröffentlichung *Wachen oder träumen wir*? *Virtual Nightmare*. *In*: *Laszig* (*2012*): *Blade Runner*, *Matrix und Avatare*. *Berlin*, *Heidelberg*: *Springer.*
Kontakt: sabinewollnik@yahoo.de

Die Herausgeber
Dr. med. **Wolfgang Eirund**
Facharzt für Psychiatrie und Psychotherapie, Chefarzt der Abteilung Psychosomatik und Psychotherapie an der Rheingau-Taunus-Klinik Bad Schwalbach.
Kontakt: Wolfgang.Eirund@median-kliniken.de

Dr. phil. **Joachim Heil**
Lehrbeauftragter am Philosophischen Seminar der Johannes Gutenberg-Universität Mainz.
Kontakt: jheil@uni-mainz.de

IZPP$^{\Phi}$ INTERNATIONALE ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND PSYCHOSOMATIK
Erstes offenes E-Journal für fächerübergreifende Theoriebildung in Philosophie und Psychosomatik sowie ihren Grenzgebieten
Herausgeber: Wolfgang Eirund und Joachim Heil ISSN: 1869-6880

CALL FOR PAPERS
Eighth issue: 15 june 2013
Main topic: Man and Woman
Final paper submission deadline: 15 may 2013
It's also possible to submit papers with themes apart from the main topics.

CALL FOR PAPERS
für die kommende achte Ausgabe 1/2013 (Erscheinungstermin: 15.06.2013)
Themenschwerpunkt: „Mann und Frau“
Abgabe Deadline 15. Mai 2013
Abgesehen von Beiträgen zum Themenschwerpunkt können auch Manuskripte zu anderen Grenzgebieten von Philosophie und Psychosomatik eingereicht werden.

„Mann und Frau“: Gegensatz, Unterschied oder Zugehörigkeit? Zuschreibung, Konstruktion oder Gegebenes?
Mit dem diesmaligen Themenschwerpunkt „Mann und Frau“ scheint die kommende IZPP eine Thematik aufzugreifen, die bereits in vielen Bereichen fachlich und öffentlich erörtert wird. Vor allem unter dem Begriff „Gender“, also dem Bezug auf die soziale oder psychologische Seite der Geschlechtlichkeit, finden umfangreiche Debatten zu meist eher politisch und gesellschaftswissenschaftlich relevanten Fragen wie der Gleichberechtigung von Mann und Frau, dem Umgang mit gleichgeschlechtlichen Partnerschaften oder auch der Vereinbarung von Beruf und Familie etc. statt. Der IZPP als interdisziplinärer Zeitschrift ist es natürlich ein Anliegen, auch solche aktuell diskutierte Themen aufzugreifen und zur Diskussion zu stellen. Allerdings stellt sich die Thematik für die IZPP gerade in der Schnittmenge von Philosophie, Medizin und Psychotherapie überraschend facettenreich dar.

In der immer auch biologisch orientierten Medizin etwa scheint eine Bezugnahme auf die körperlich-geschlechtliche Beschaffenheit des Menschen (engl. „sex“) einerseits unumgänglich. Dies drückt sich nicht nur in der traditionellen fachlichen Aufgliederung mit einem eigenen Fachgebiet „Gynäkologie“ aus, sondern z.B. auch in neueren Untersuchungen zu männerspezifischen Gesundheitsrisiken und Behandlungsmöglichkeiten. Jedoch ist diese biologische Komponente medizinischen Denkens auch Anlass zur Kritik geworden, etwa in der Frage, ob eine von Männern dominierte medizinische Wissenschaft einer Behandlung von Frauen überhaupt in der erforderlichen Weise gerecht werden kann. Wenngleich andere Arbeiten die Frage nicht zuletzt aufgrund der deutlich unterschiedlichen Lebenserwartungen im umgekehrten Sinne stellen, wird hier wie dort deutlich, dass auch innerhalb der Medizin der Blick durchaus auch auf eher rollentypisches Gesundheitsverhalten, also auf den Gender-Aspekt, gerichtet werden kann.

In der Frage nach dem Gesundheitsverhalten, das ja immer auch ein Gesundheitserleben voraussetzt, wird der Übergang zur psychotherapeutischen Bearbeitung des Themas „Mann und Frau“ offensichtlich. Die teilweise

erheblichen Unterschiede zwischen den Geschlechtern werden indes bereits schon in den Grundproblemen psychotherapeutischer Arbeit deutlich, wie etwas in der Anzahl von Suizidversuchen einerseits und vollendeten Suiziden andererseits. Die Beschäftigung mit dem Thema „Mann und Frau“ ist aber auch im engeren Sinne längst ein psychotherapeutisches Anliegen.

In den tiefenpsychologischen Schulen etwa wird der Frage nach der psychologischen Prägung als Mann und Frau traditionell eine große Bedeutung beigemessen, wobei diese in der Regel auch im Kontext zu der biologischen Beschaffenheit des Individuums verstanden wird. Begriffe wie „Kastrationsangst“ oder „Gebärneid“ stehen exemplarisch für diese Verbindung von körperlicher Verfasstheit und sozialer bzw. psychologischer Rolle.

Dabei wird offenbar, wie schwierig es ist, das Postulat der Differenzierung von „sex“ und „gender“ mit dem Konzept psychosomatischer Grundhaltungen, bzw. mit dem Konzept der Psychosomatik überhaupt zu vermitteln. Denn beide Ansätze verhalten sich, das ist ihr Gemeinsames, zu einem philosophischen Konzept der Trennung von Leib und Seele, wie sie für das abendländische Denken spätestens seit Descartes konstitutiv ist. Und beide Ansätze, das trennt sie, verhalten sich zu diesem Konzept in unterschiedlicher Weise.

Während die Psychosomatik von ihrer Begrifflichkeit einerseits und in der Berufung auf ein „bio-psycho-soziales“ Gesundheitsmodell (T.v.Uexküll) zudem von ihrer biosemiotischen Tradition her andererseits versucht ist, sich von der kartesischen Einteilung abzugrenzen, entdeckt Judith Butler in der Unterscheidung von „sex“ und „gender“, also in der Unterscheidung des Gegebenen und Faktischen erstens vom Sozialen und vom Körperlichen Unabhängigen zweitens, gerade die Descartsche Zweiteilung wieder.

Die Infragestellung der Dichotomie von Sex und Gender ist damit so fundamental wie die philosophische Infragestellung des Gegebenen einerseits und dessen adäquate Spiegelung im Erkennen anderseits (R. Rorty), eine Einteilung von der übrigens auch die psychosomatische Medizin und selbst ein biosemiotischer Lebensbegriff nicht frei ist. Will man diese Infragestellung so weit treiben, dass nicht lediglich „gender“, sondern auch „sex“ zur Konstruktion wird, will man soweit gehen, dass es weder „Leben“ gibt, noch dass es sich semiotisch selbst erschließt oder biosemiotisch erschlossen wird, dann bleibt lediglich die Sprache und das Sprechen über Mann und Frau übrig. Es stellt sich dann die Frage, wie wir über Mann und Frau sprechen und sprechen wollen, wie unser Bekenntnis des Verhältnisses von Mann und Frau verfasst ist und wie uns dabei Konzepte, beispielsweise die von Sex, Gender, Leib, Seele oder Leben, nützen. Je nach Zielsetzung können Konzepte und Antworten dabei auch verschieden sein. Geht es um politische Einflussnahme, therapeutischen Erfolg, Innovation, Ästhetik etc...?

Denn dass es in Bezug auf das Verhältnis Mann und Frau hinter der vermeintlich wissenschaftlichen Objektivität des Erkennens zumeist um Weltanschauungen, religiöse wie politische Bekenntnisse, geht, macht nicht zuletzt die gegenwärtige öffentliche Auseinandersetzung um „Homoehe“, „Mutterschaft und Vaterschaft“ oder „Betreuungsgeld“ und „Beschneidung von Jungen“ deutlich:

Nicht ohne Grund spielen in der öffentlichen Wahrnehmung dabei die Repräsentanten der abrahamitischen Religionen eine zentrale Rolle. Laut dem Erzbischof von Köln, Kardinal Meisner, müssen Mann und Frau beispielsweise als von Gott aufeinander hingeordnete Geschöpfe verstanden werden, die „zu Interpreten seiner Liebe werden. Insofern ruhen die Ehe und ihre Unauflöslichkeit auf Fundamenten, die dem Wechsel politi-

scher und gesellschaftlicher Anschauungen vorgeordnet sind und nicht zu deren „Verfügungsmasse“ gehören.“ (Joachim Kardinal Meisner am 31. März 2012 in der Zeitung „Die Welt“). Die Auffassung, dass das Verhältnis von Mann und Frau politischen oder gesellschaftlichen Anschauungen vorgeordnet sei, dürfte auch von Seiten anderer abrahamitischer Religionen durchaus Unterstützung finden. An diesen „offiziell“ religiösen Positionen wird müheloser als hinsichtlich des vermeintliche Objektivität transportierenden Mythos vom Erkennen deutlich, wie der Mythos vom Gegebenen wirkt. Denn was in wissenschaftlichen Begriffen von „Natur“ oder „Leben“ nur verdeckt geschieht, geschieht in Bezug auf die von den zur Institution verfestigten Religionsgemeinschaften erfundenen und gleichklingenden Begriffe offenkundig: Bekenntnisse strukturieren maßgeblich die Entwicklung der Gesellschaftsordnungen in den entsprechenden Kulturkreisen und sind damit ihrerseits als „vorgeordnete“ Einflüsse zu verstehen, deren Auswirkungen nie nur von philosophischem oder wissenschaftlichem, sondern immer auch von politischem Interesse sind.

So intendiert das Schwerpunktthema „Mann und Frau“ nicht nur eine Beschäftigung mit den (vermeintlichen) „Gegensätzen“ zwischen den Geschlechtern bzw. zwischen „gender“ und „sex“ oder einer Darstellung der wesenhaften Unterschiede, sondern will auch und vor allem zu einem dialektischen Prozess anregen, der in der konkreten begrifflichen Gegenüberstellung eben nicht erschöpft ist, sondern über ihn hinaus weist. Als Zeitschrift, die bewusst interdisziplinär angelegt ist und die sich einem Austausch zwischen praktisch und wissenschaftlich Tätigen verpflichtet fühlt, steht das kommende Schwerpunktheft also ganz in der Tradition der bisherigen Ausgaben. Wie oben aufgezeigt, sind aus diesem Grunde auch gegensätzliche Beiträge zu erwarten – was wir als Herausgeber ausdrücklich begrüßen. Vor diesem Hintergrund sind wir gerade angesichts des Schwerpunktthemas „Mann und Frau“ daher besonders neugierig, welche Beiträge aus welchen Disziplinen zur kommenden Ausgabe eingereicht werden.

Joachim Heil und Wolfgang Eirund, Mainz und Bad Schwalbach, im Dezember 2012